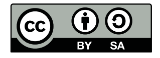
Manuel F. Lorenzo

Meditaciones Fichteanas

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung
des Fachinformationsdiensts Philosophie (https://philportal.de/)





DOI: https://doi.org/10.30819/3820

Manuel F. Lorenzo

Meditaciones Fichteanas

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at http://dnb.d-nb.de .

ISBN 978-3-8325-3820-0

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 (0)30 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 42 85 10 92
INTERNET: http://www.logos-verlag.de

Índice

Apendices

Introducción

Este año de 2014, celebramos y conmemoramos el 200 aniversario de la muerte de Juan Teófilo Fichte, el gran filósofo idealista alemán, discípulo de Kant y genial creador del primer gran sistema filosófico idealista, basado en los revolucionarios hallazgos de la filosofía kantiana, inicio brillante de un camino filosófico que conducirá a la filosofía contemporánea. A pesar de la inmensa fama e influencia que tuvo en su tiempo, Fichte, junto con su inicial y brillante seguidor, Schelling, ha sido relegado posteriormente por figuras como Kant o Hegel[1]. También el propio Hegel ha padecido tras la caída del Muro de Berlín un cierto desinterés por su filosofía, en comparación con Kant o Husserl.

No obstante, en la segunda mitad del pasado siglo, se ha iniciado entre los especialistas un proceso de rehabilitación y nueva valoración de la filosofía de Fichte, junto con la del propio Schelling, que ha ido dando frutos al renovar el interés de los estudiosos actuales por los dos filósofos de aquella época filosófica del llamado Idealismo clásico alemán. Un testimonio de ello ha sido el libro, de título significativo, *Between Kant and Hegel* (Harvard University Press, 2003), de Dieter Heinrich, en el que, invirtiendo el planteamiento del clásico libro de Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, en el cual se consideraba a ambos filósofos como meras figuras de transición entre Kant y Hegel, Heinrich resalta precisamente como figuras llenas de interés por sí mismas a Schelling o al poeta Hölderlin y, especialmente, a Fichte en relación con el auge de la filosofía cognitiva o *Philososophy of Mind* norteamericana. Por nuestra parte quisiéramos añadir, a las voces

que se unan al coro conmemorativo de aquel gran filósofo alemán, algunas reflexiones a modo de meditaciones o "salvaciones" en el sentido de lo que Ortega, al principio de sus *Meditaciones del Quijote*, denomina, a sus ensayos meditativos, como:

"… lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado 'salvaciones'. Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor-, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones.

Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor –el amor a la perfección de lo amado"[2].

En tal sentido trataremos de llevar críticamente a un autor como Fichte a la plenitud de su significación, en especial sobre un aspecto que puede despertar de nuevo el interés por la obra fichteana, y que no lo hemos visto tratado en ningún sitio, que es el de la conexión anticipadora de la Teoría del Conocimiento de Fichte desarrollada en su *Wissenschaftslehre*, con las novedosa y mundialmente influyente concepción del conocimiento humano desarrollada por Jean Piaget en su Epistemología Genética.

Justamente, en relación con esto, hemos venido proponiendo y desarrollando, en los últimos años, una reforma fundacional de la Filosofía en conexión con la nueva concepción del conocimiento introducida por Jean Piaget, en la segunda mitad del pasado siglo, con el nombre de Epistemología Genética y que, a nuestro juicio, posibilita en muchos de sus resultados el desarrollo de una nueva forma de pensar la realidad que hemos interpretado como el desarrollo de un Pensamiento Hábil· En ella[3] nos acogíamos precisamente a la definición dada por Fichte de la Filosofía, no como una mera colección o conexión de Proposiciones (*Sammlung von Sätzen*) que pueden ser aprendidas, sino como una cierta visión de las cosas (*Ansicht der Dinge*), un especial modo de pensar (*Denk-*

art), que debemos producir en nosotros mismos[4].

Pero Fichte no era entonces la mera ocasión para una cita que venía bien, sino que conformaba el surgimiento en la filosofía moderna de lo que denominamos una fundamentación operatiológica del conocimiento que sería científicamente desarrollada por Jean Piaget en el siglo XX. Pues Fichte es el primer filósofo moderno que formula filosóficamente la tesis, que Piaget enarbolará frente a los empirista del Positivismo Lógico o frente a los "innatistas" como Chomsky, de que lo esencial para entender el conocimiento humano es la Acción, los hechos-acciones (*Tathandlungen*) del sujeto cognoscente[5]. De ahí que el estudio y la meditación de la obra fichteana, especialmente de su *Wissen chaftslehre*, con la dificultad correspondiente de sus múltiples versiones ofrecidas en sus cursos universitarios, haya sido una necesidad para conectar muchos de los brillantes resultados de la Epistemología Genética piagetiana con la renovación de una filosofía actual que pretenda abrirse camino en un mundo post-metafísico.

En tal sentido, la obra de Fichte plantea serias dificultades por su incompletitud y sus continuas remodelaciones, a lo que se une muchas veces el carácter oscuro y difícil de sus textos, deliberadamente buscado por el autor, que no pretende decirlo todo sino estimular a la propia reflexión del lector. Frente a la claridad cartesiana Fichte se nos aparece, por ello, como un filósofo oscuro, aunque más profundo. No obstante, Ortega, admirador de la claridad cartesiana como cortesía del filósofo, consideraba a Fichte, en lugar del también considerado oscuro Hegel, como el hombre a batir en la cuestión de la superación del Idealismo y el paso a su Racio-vitalismo. Proponía sustituir la ciega Idea fichteana del Yo[6] por la clara y radiante Idea de la Vida. Ortega, parodiando al Husserl de las *Meditaciones Cartesianas*, proponía la formula de llevar a cabo un "cartesianismo de la vida" y no un mero "cartesianismo fenomenológico". Esta fórmula de Ortega la hemos usado alguna vez, pero creemos que, en vista de lo que vamos a decir, deberíamos reformularla como un "fichteanismo de la vida", para precisar nuestra propuesta filosófica de una filosofía operatiológica. Además, es preciso recordar que el modelo que Fichte tomó para desarrollar plenamente el kantismo no fue precisamente Descartes,

sino más bien Spinoza, cuyo sistema metafísico "dogmático", en términos kantianos, se convirtió en un contra-modelo para desarrollar el sistema crítico-idealista fichteano. Un "spinozismo de la libertad" era la formula que mejor correspondía a la filosofía sistemática del propio Fichte, pero también a las de Schelling y Hegel. En tal sentido, para Ortega, *mutatis mutandis*, es Fichte, y no Kant o Hegel, como quieren Schopenhauer o Marx respectivamente, el contra-modelo de referencia a seguir para superar el Idealismo moderno, en el sentido preciso de pasar de un "fichteanismo idealista" a un positivo "fichteanismo de la vida".

Fichte llevó a cabo un "giro ontológico" que complementó el "giro copernicano" gnoseológico de Kant. Y esto lo hizo invirtiendo a Spinoza. Pues Kant, además de destacar sobre todo por su genio analítico, -como el propio Fichte reconoció al compararlo con el génio más "sistemático" de Reinhold[7]-, no fue especialmente impresionado por la filosofía de Spinoza, al que no había leído o estudiado directamente, según confiesa en sus cartas a su amigo Hamman, y lo conocía sobre todo por referencias indirectas. El joven Fichte, sin embargo, sí fue atraído por la famosa polémica sobre el "espinosismo" de Lessing, desatada por la publicación de unas conversaciones que mantuvo con Jacobi, poco antes de su muerte y en las que se declaraba espinosista[8] provocando un gran escándalo cultural entre la intelectualidad germana. Lo que atrae a Fichte de Spinoza es la forma rigurosa y precisa de ordenar *more geométrico* su filosofía. En tal sentido Fichte tratará de ordenar el contenido de la nueva filosofía kantiana, vertida todavía en barrocos moldes aristotélico-escolásticos (Estética, Lógica, Analítica, Dialéctica, etc.), que habían sido renovados en el mundo filosófico germano por Christian Wolff, en una nueva forma de exposición y desarrollo dialéctica nada escolástica. Una forma más acorde con el nuevo modo de fundamentación y exposición sistemática introducida por Descartes, con su concepción hipotético-deductiva de partir del *cógito* como de un *fundamentum inconcusum*, para extraer de él en forma de proposiciones rigurosamente deducidas y demostradas, como hizo Spinoza, los nuevos contenidos filosóficos resultantes del criticismo kantiano. Aunque la deducción geométrica será sustituida por la nueva deducción dialéctica, que Kant había introducido en sus Críticas para escapar de las antinomias y contra-

dicciones a que conducía el superficial racionalismo cartesiano.

En estas circunstancias, el "giro ontológico" que introduce Fichte consistirá en sustituir la Substancia spinozista por el Yo trascendental kantiano. La tarea de una filosofía crítica no será ya, como en la metafísica spinozista, deducir la entera realidad a partir del *Deus sive Natura*, sino que la filosofía debe renunciar a tales ensoñaciones metafísicas para acometer tareas más modestas pero más humanamente realizables, como partir de la propia conciencia humana para tratar de deducir, no ya el mundo como es en sí, sino como es para nosotros, el mundo como representación (*Vorstellung*). Fichte continuó en esto los pasos iniciados por Reinhold, al que sucedió en la cátedra de Jena, aunque debiendo modificar esencialmente el denominado Principio de la Conciencia (*Satz des Bewusstsein*), que era entendido por Reinhold como un Hecho (*Tatsache*) indeducible, interpretándolo genialmente como una Acción (*Tathandlung*). Ni la kantiana Cosa en sí, que Reinhold había brillantemente desechado, ni los "hechos de conciencia", del propio Reinhold, son el origen del conocimiento humano, sino que solo lo son, para Fichte, las acciones del Yo. La Acción es la esencia del Yo en el sentido preciso de que la acción, no es entendida como una propiedad más del Yo entre otras sino que el propio Yo es esencialmente actividad, y por ello su filosofía es una filosofía de la acción, una suerte de pragmatismo *avant la lettre* superador del dualismo cartesiano-kantiano, pues el propio Yo deriva de las acción, se constituye y constituye el mundo por sus acciones. Con ello Fichte es el primero de los grandes filósofos, como ya vimos que señaló Ortega, que se propone explicar el conocimiento humano, no a partir de las meras sensaciones o de Ideas innatas, sino desde las acciones del propio sujeto humano, en un sentido que será retomado de nuevo por Jean Piaget en su famosa mundialmente famosa Epistemología genética.

Fichte recupera así, frente a Spinoza lo que se ha denominado una Filosofía de la Subjetividad, característica según Heidegger[9] de la modernidad, que trata de explotar el carácter trascendental del *cógito* entrevisto por Descartes, pero ignorado tanto por el Padre Malebranche como por el propio Spinoza, cuando consideran que la sistematización cartesiana debe empezar por Dios y no por el "yo pienso"[10]. Pues ambos, Descartes y Fichte, parten de la Conciencia,

del Cógito, del Yo, en sus reformas fundacionales de la Filosofía. Pero Descartes entiende el Cógito todavía como una Substancia, como algo terminal, a modo de un *fundamentum inconcusum*, en que apoyarse, como una roca a la que agarrarse. Fichte, sin embargo, entiende el Yo fundamento como algo relacional, como una Identidad ("el Yo pone al Yo", o "Yo=Yo") producto de la Acción o, más precisamente, de la Actividad Operatoria (*Tathandlung*). Por ello no lo define como un mero Sujeto, sino como Sujeto que, por la acción reflexiva, es a la vez Objeto para sí mismo, como un Sujeto-Objeto. Por ello decimos que es algo relacional, resultado de ciertas acciones, y no algo meramente sustancial o exento. Fichte dice en tal sentido:

"El Yo no puede ponerse de otro modo que siendo determinado por el No-Yo. (Si no hay objeto, no hay sujeto)*(kein Object, kein Subject*). En esta medida se pone como determinado. A la vez se pone a sí mismo también como determinante; porque aquello que limita en el No-Yo es su propio producto (si no hay sujeto, no hay objeto) (*kein Subject, kein Object*). No solamente es *posible* la acción recíproca exigida, sino incluso lo exigido por el postulado establecido es impensable sin una acción recíproca semejante"[11].

Con ello formula Fichte un anticipo de lo que la Fenomenología husserliana denominará Apriori de Correlación.

Por otra parte, Fichte no utiliza el análisis del Yo como un mero trampolín cartesiano fundamentador, que necesita elevarse a una instancia teológica, la existencia de un Dios racional y bueno que garantice las evidencias del Yo, sino que, tras la demolición por Kant de la "prueba ontológica", que Descartes todavía aceptaba, propone una fundamentación dialéctica e interna al propio mundo del Yo, una especie de lo que Husserl llamará Egología, como contraposición al monismo cartesiano del *cogito* sustancia pensante como único principio a partir del cual deducir racionalmente todas las verdades de la nueva filosofía:

"No es por lo tanto el *ego cogito*, sino una ciencia del ego, una EGOLOGÍA pura, lo que tendría que ser el fundamento ínfimo de la filosofía en el sentido cartesiano de la ciencia universal, y lo que tendría que aportar por lo menos el terreno para su fundamenta-

ción absoluta (…) Esta ontología universal concreta (o también lógica universal del ser) sería por tanto el universo de ciencia de fundamentación absoluta primero en sí. Con arreglo al orden, la primera en sí de las disciplinas filosóficas sería la egología circunscrita solipsisticamente; sólo después, en ampliación, la fenómenología intersubjetiva, y por cierto en una generalidad que ante todo se ocupa de las cuestiones universales, para solo después ramificarse en las ciencias aprióricas"[12].

Esto es, la reconstrucción lógica de la Subjetividad y del mundo de los objetos como representación cognitiva, debe hacerse según varios principios racionales y no de un modo todavía metafísico monista como el cartesiano. Tanto Fichte como Husserl se diferencian también de Descartes en la necesidad de fundamentar el ego individual, no solo solipsisticamente, sino también en la Intersubjetividad, en el *alter ego*. No obstante, cuando Fichte trata de reconstruir el mundo de los alter egos, de la intersubjetividad, a través de la categoría del "reconocimiento" (*Anerkennung*), -hecha famosa por Hegel en la conocida "Dialéctica del Amo y el Esclavo" de la *Fenomenología del Espíritu*-, se ve obligado, a diferencia de lo que hará Husserl, a recurrir, como garantía del triunfo del bien, a la existencia de un Dios entendido, por influencia de Kant, como el "orden moral" del mundo. Pues, el reconocimiento entre dos Yos no es directo, ya que por el solo percibo al otro yo como mi representación, no en si mismo. Para alcanzar su realidad solo lo puedo hacer de forma indirecta, a través de Dios mismo en tanto que es la garantiza de la existencia de un Orden Moral que incluye otras personas como yo necesarias para realizarlo. Por ello, en Fichte se da una especie de "ocasionalismo" malebranchiano en tanto que las personas solo se reconocen como tales a través de la identificación con dicho Orden divino. En el *Destino del Hombre* (1800), escribe:

"No fluye directamente de ti a mí y de mí a ti el conocimiento que tenemos uno del otro; nosotros estamos separados por un ordenamiento limitativo insuperable. Sólo a través de nuestra común fuente espiritual sabemos respectivamente el uno del otro; sólo en ella nos conocemos y nos influimos mutuamente" (II, 301).

En comparación con Malebranche, introductor, desarrollando

Ideas cartesianas, de la existencia de un "espacio físico inteligible", Fichte es el introductor, desarrollando Ideas kantianas, de un "orden moral inteligible" construido a partir de las actividades operatorias de los Yos individuales, y no por mera revelación divina, aunque garantizado aún por supuestos teológicos. Dicho Orden Moral, impuesto por encima de las voluntades particulares, será la Idea rectora que abrirá el campo de las llamadas Ciencias Humanas a través de la Idea hegeliana del Espíritu Objetivo, que Marx reinterpretará como una mixtificación de realidades históricas bien positivas, como las luchas económicas causantes de leyes estructurales que se imponen "por encima de las voluntad" de los hombres, o en la Antropología funcionalista y estructuralista, como estructuras elementales del parentesco etc. Si comparamos a Fichte con Malebranche, Schelling se asemejaría a Spinoza, -al que leyó y estudio en su juventud con más intensidad que Fichte mismo-, en tanto que este habría creado paralelamente a la interpretación de la *res extensa* cartesiana como "espacio inteligible" una racionalización mecanicista de la *res cogitans* como "pensamiento inteligible". Schelling, en tal sentido, aplica a la Naturaleza un Orden finalista, paralelo al Orden Moral de los Yos de Fichte, basándose en el análisis kantiano de la finalidad en la Naturaleza. Fichte, sin embargo entendía la Naturaleza como un mero No-Yo, como algo sin finalidad propia, solo con una finalidad derivada de impulsar con su resistencia el desarrollo del Yo, de ser un mero medio para la construcción del Reino de la Libertad. Por eso la filosofía de Schelling se denomina Filosofía de la Identidad, debido a la constatación del mismo Orden teleológico tanto en la Naturaleza como en el Mundo espiritual. En tal sentido se puede entender que Friedrich Schlegel viese en Schelling un *Spinoza redivivus*[13].

Con ello la filosofía fichteana de la época de Berlín queda marcada por esta dependencia teológica adquiriendo incluso tonos místicos en su escrito *Iniciación a la vida beata* (1806), lo que ha conducido a la contraposición entre el Fichte revolucionario de Jena y el Fichte religioso y conservador de Belín. No obstante se puede admitir una continuidad básica, una estructura nuclear o nudo común, en palabras de I. Thomas-Fogiel[14], entre todas las diferentes y numerosas versiones de su W.-L. En tal sentido, Fichte nunca abandonó la Doctrina de los Tres Principios que le hicieron famoso en Jena. Al igual que Descartes habría sido precursor del

"giro copernicano" de Kant al partir con tan buen paso, como diría el poeta Péguy[15], del Yo pienso, aunque al entender dicho Yo como una substancia que requiere el concurso y garantía en sus evidencias de la infinita substancia divina, Fichte es el precursor de la comprensión del conocimiento teórico como una un conocimiento que se construye y se fundamenta en el conocimiento práctico, tal como sostiene la Epistemología de Piaget, pero fue incapaz de encontrar una fundamentación del conocimiento moral sin recurrir a creencias teológicas. No obstante, aunque las principales corrientes filosóficas contemporáneas (marxismo, positivismo, vitalismo, existencialismo, etc.) se han liberado de los supuestos teológicos en sus fundamentaciones morales, permanece en ellas como algo común el llamado por Kant "primado de la razón práctica" en sus explicaciones del mundo. Y dicho primado de la práctica como base de nuestro entendimiento del mundo fue formulado de la forma más clara y contundente por Fichte en su Doctrina de los Tres Principios.

Pues, en Fichte, los principios racionales de la subjetividad, que se mantienen constantes a lo largo de su obra, son los famosos Tres Principios de su *W.L.* de 1794. Con ellos pretende explicar racionalmente la totalidad del conocimiento humano, tanto nuestras representaciones cognoscitivas teóricas como las prácticas completando los novedosos resultados que Kant había alcanzado en sus famosas tres *Críticas,* pero no de un modo monista, como había pretendido Reinhold con su famoso Principio de la Conciencia (*Satz des Bewusstsein*), sino por una construcción dialéctica de Tres Principios que "cierran" o acotan el campo del conocimiento humano en una forma que podríamos comparar a Estructuras de principios explicativos racionales, como, p. ej., los famosos Tres Principios de la Mecánica Newtoniana, en la cual, a partir de unos mismos principios se demuestran un conjunto de Teoremas. Fichte, imitando a Spinoza, concebirá las verdades demostradas de su Filosofía como Teoremas, aunque estas demostraciones no sigan el modo geométrico, sino el dialéctico de las tesis, antítesis y síntesis que Kant había iniciado en la parte Dialéctica de sus Tres Críticas.

Actualidad de Fichte.

Pero, ¿Qué puede significar la filosofía de Fichte hoy, para nosotros? Creemos que, por lo pronto, deberíamos redescubrir a Fichte por su radicalismo y profundidad en el planteamiento del problema del conocimiento humano, sobre todo en relación con lo que denominaríamos un movimiento filosófico de interés por la actividad operatoria manifestada en la conducta de los sujetos cognoscitivos, que se abre camino en la obra mundialmente conocida e influyente de Jean Piaget y que en España ha tenido cierta influencia en el denominado Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno.

Piaget, por lo que sabemos, parece desconocer a Fichte como teórico del conocimiento. Conoce mejor a Kant, a Marx, a Bergson o a Husserl, como se puede ver si se lee su *Lógica y Conocimiento científico. Naturaleza y métodos de la Epistemología*[16]. Por otra parte, Piaget pretendió que, en el futuro, los científicos monopolizasen las investigaciones sobre el conocimiento, con lo cual se propuso fundar una "ciencia" del conocimiento bajo la denominación de Epistemología Genética General, reuniendo los trabajos interdisciplinares de las aportaciones científicas de las ciencias particulares. No obstante su relación con la filosofía parece contradictoria pues, como manifiesta en *Sabiduría e elusiones de la filosofía* (1965), las novedades y los avances en filosofía están ligados a la aparición de ciencias nuevas, como ocurrió con la Geometría y Platón, la Astronomía y Descartes o la Fisica newtoniana y Kant. Por lo que se le podría argumentar en contra que la aparición de las nuevas Ciencias Cognitivas, a las que el propio Piaget contribuyó con sus investigaciones sobre la el desarrollo de la inteligencia infantil, lejos de debilitar a la filosofía podrían renovarla y revolucionarla de nuevo. Por ello frente al cientifismo estrechamente positivista de Piaget, debemos limitar en sus pretensiones monopolizadoras los fundamentalismos cientifistas que se arrogan la justificación y reflexión última sobre el conocimiento, pues las ciencias mismas, como afirma el propio Piaget, aunque son una forma muy sofisticadas de la racionalidad, no son la fuente misma de la racionalidad humana sino que presuponen una racionalidad del propio mundo de la vida práctica. Debemos, pues, retroceder a ella para buscar el origen de nuestras evidencias racionales, sin tener

que buscarlas, como hacía Descartes, en la divinidad.

La primera evidencia de la que no podemos dudar no es ya la cartesiana de un sujeto pensante, sino, después de las aportaciones del evolucionismo biológico, la de un sujeto existiendo en un mundo, la de un organismo vivo dado en un medio natural, o un Yo en unas Circunstancias, como decía Ortega y Gasset. Fichte, a diferencia de Descartes, habría expresado esta nueva forma de comenzar a filosofar al entender el Yo originario no como un mero sujeto, sino como un Sujeto-Objeto, como una relación inseparable de un sujeto y un objeto en actividad operatoria de determinación recíproca. En tal sentido ya no partimos de la existencia de un mundo enteramente independiente de nosotros para explicar la conciencia como un mero reflejo a partir de él (realismo griego, materialismo), ni del Yo como substancia pensante para entender la substancia extensa, sino de un Yo que es entendido relacionalmente como un Sujeto-Objeto, como dice Fichte, y que por tanto ya incluye o presupone al Mundo.

Por ello el Idealismo de Fichte frente al cartesiano ya no es substancialista, sino dialéctico y relacional. En tal sentido Ortega lo utilizó para superar todo el Idealismo moderno en tanto que le bastaba sustituir el Yo de Fichte por la Vida de un sujeto humano dado en un medio con el que está en relación no meramente pasajera, como si hubiera caído en él como un "ser arrojado" que decían los existencialistas, sino de modo constitutivo y trascendental por sus consecuencias, según el modo de reaccionar ante tal situación. La experiencia positiva y común de la vida es entonces la primera evidencia, según Ortega, el "vivo, luego existo" y no el cartesiano "pienso, luego existo". Pero esto no basta, pues no podemos tomar a la vida como un mero "hecho fáctico". Hay que problematizar este hecho cotidiano que es el vivir, el estar en un mundo ocupado con las cosas que me salen al paso, lleno de dificultades y de facilidades. Cuando las dificultades para seguir viviendo parecen insuperables se va formando y creciendo en nosotros un unamuniano sentimiento trágico de la vida. Cuando ocurre al revés se impone un sentimiento de festivo optimismo. Pero siempre la vida se nos ofrece acompañada de un sentido. Incluso cuando se afirma que no lo tiene, debido a que todo se repite y no hay nunca progreso sino "eterno retorno de lo mismo",

como decía Nietzsche, dicha falta de sentido presupone el sentido, es, por tanto, dicho sinsentido aparente, un contrasentido. Del mismo modo que el escéptico antiguo cuando dice que nada podemos conocer, está expresando un conocimiento llevado al límite, pues "conoce que no podemos conocer", el nietzscheano rige su vida por el sentido de que nada tiene sentido, pues todo se repite y por tanto todo es en vano. Por ello es preciso buscar, ante los sentidos contradictorios que podemos dar a nuestra vida, cual es el más profundo, cual es el que resiste a una investigación racional.

De la misma forma que Fichte parte del mundo de nuestra conciencia como mundo no en sí, sino como mundo de la representación, para regresar a su fundamento que descansa en la actividad operatoria mental del Yo, debemos regresar nosotros hacia el fundamento de nuestra vida. Pongamos, entonces, nuestra atención no ya exclusivamente en el mundo tal como lo percibimos, sino en nuestra relación práctica con el a través de nuestras acciones. No hace falta que lo pongamos "entre paréntesis" como quería Husserl, pues nosotros no partimos del Yo consciente que se observa a sí mismo, sino de la observación de nuestras propias acciones conductuales externas y de las de otros en el mundo. Recordemos como Heidegger, en *Ser y Tiempo*, reprocha a Husserl partir del mundo meramente percibido o "ante los ojos" (*Vorhandenheit*), cuando es más profundo y originario partir en la relación hombre-mundo de lo dado "a mano" (*Zuhandenheit*). Pero, podemos regresar aún más atrás a la experiencia humana más primigenia posible, al mundo tal como fue para nosotros aún antes de que tuviésemos lenguaje, a un mundo enteramente práctico e inconsciente, como es el mundo para un niño de 0 a 2 años, según Piaget. Tal mundo solo adquiere sentido a través de las puras acciones corporales, tales como, chupar, manipular, golpear objetos, gatear, etc. Este mundo primigenio no es, para mí, una nada, sino un mundo que empieza a tener sentido puramente práctico resultante de la coordinación de las acciones corporales por las que me adapto a él asimilándolo y acomodando mi cuerpo, es decir, en tanto que lo habito habilitándolo con dichas acciones.

Debemos de reconstruir, por ello, aquel estado infantil, en el

que conocíamos el mundo tal como se nos aparecía en sus orígenes, -pero que lo hemos olvidado, pues no tenemos recuerdos vividos hasta los 3 o 4 años-, como si fuese el mundo verdadero de Platón del que hemos salido para caer en un mundo aparente, el denominado mundo de la "conciencia natural". Podemos recuperar entonces de otra manera el dicho platónico de que "saber es recordar", en el sentido de regresar a través de una especie de *epojé* que nos conduzca hasta él, aunque sin ponerlo "entre paréntesis", desenfocando nuestra atención de las meras sensaciones, a las que el empirismo, desde Aristóteles, quiere reducir nuestro contacto con el mundo externo, y dirigiéndola hacia las acciones, como ya señalaba Fichte y, más modernamente, Piaget, el cual considera las sensaciones como meras señales orientadoras, subordinadas a la acción.

El mundo no cambiaría con ello, permaneciendo aun con todo el contenido, lo que cambia es el modo de interpretar nuestra relación con él. Pues lo esencial es que el mundo es para mí en tanto que interactúo con él y no meramente lo contemplo. Fichte había subrayado ya, interpretando el primado kantiano de la Razón Práctica sobre la Razón Pura, que todo saber es esencialmente práctico, incluido el saber teórico. Tal concepción ha sido recogida por Ortega o Piaget cuando afirman que el conocimiento humano no es más que un mecanismo de adaptación al medio natural. En tal sentido, yo me apropio del mundo y, en tanto que soy presionado por él, me veo obligado a actuar, a hacer algo. Fichte, como Piaget, propone, frente a las concepciones del conocimiento anteriores que la categoría esencial del conocimiento humano esté presidida por la tercera, de la llamadas por Kant, Categorías de la Relación: la de Acción Recíproca, y no como creía la filosofía anterior a Kant, por la Categoría de la Causalidad del spinozismo, o por la Categoría de la Substancia del idealismo leibniziano:

"La Doctrina de la Ciencia sirve para aclarar y fundamentar más profundamente la filosofía kantiana. Kant tampoco quería saber nada de un No-Yo sin Yo y a la inversa: ambas doctrinas son Idealismo crítico y se distinguen por ello de todas las filosofías prékantianas. El Idealismo crítico no es ningún Materialismo o Dogmatismo. No es ningún Materialismo que parte de las Cosas ni un Idealismo que parte de un Espíritu como Substancia. Ni tampo-

co de un Dualismo que parte del Espíritu y de las Cosas en sí como Substancias separadas. El Idealismo crítico parte de su Acción Recíproca (*Wechselwirkung*) como tal, o como accidente de ambas (Substancia y Accidente son formas de nuestro pensar)"[17].

Pero Fichte, separándose de Kant, que permanece todavía preso del modelo del conocimiento como una representación mental (*Vorstellung*), avanza hacia una concepción dialéctica del conocimiento como la acción (*Tathandlung*) reflexiva de un Yo, aunque todavía pese el mentalismo en su caracterización de las acciones del sujeto cognoscitivo[18].

Para Fichte el Espacio y el Tiempo, las Substancias, los Objetos, la relación de Causalidad, etc. que definen el Mundo son construidos por mí en interacción o Acción Recíproca con el mundo en su constitución originaria. Un Mundo que, al no poder saber que es en sí, solo lo podemos entender como algo que nos presenta resistencia, cuando queremos satisfacer nuestros instintos innatos que inconscientemente nos dirigen a él. El Mundo originariamente es así, para Fichte, no algo cognoscible racionalmente, sino algo percibido sentimentalmente, emocionalmente, como algo que me plantea dificultades, como un No-Yo que resiste a la acción del Yo. Por ello, para Fichte , no existe un mundo de objetos o cosas en sí independientes del Yo. Piaget matizaría sin embargo, que los objetos ya existen en un estado inconsciente, pues un niño, antes de adquirir el lenguaje, comprende perfectamente que existen objetos permanentes, pero esto lo consigue con la coordinación de sus manipulaciones de un objeto (mediante los giros dados a un biberón, por ejemplo, por los cuales este se configura como invariante de un grupo de transformaciones giratorias) cerrando una estructura operatoria de grupo algebraico. En tal sentido, el sujeto inteligente se manifiesta en la habilidad de coordinar sus acciones.

Fichte tratará de construir también los objetos de la experiencia, de una manera experimental, aunque no según un modo científico-positivo, sino siguiendo la psicología introspectiva de su época[19] en conexión con unos principios axiomáticos. Así son famosos los Tres Principios de los *Grundlage*, que se comparan, en tal sentido, -como en el caso del Primer Principio, "El Yo pone al Yo"-, con el Cogito cartesiano, un principio axiomático evidente e indudable a

partir del cual se derivarían todas las proposiciones de su filosofía siguiendo un método racional, como el ejemplificado en la *Ética* de Spinoza. Pero Fichte no parte de un solo Principio, como hacía Reinhold, sino de Tres Principios. Por tanto, no es monista en su proceder, sino que recuerda a Sistemas demostrativos como el de la Mecánica de Newton, que supone al menos Tres Principios básicos, a partir de los cuales se obtienen las verdades en forma de Leyes o Teoremas de la Mecánica. El mismo Piaget presupone en la base de su explicación general del conocimiento Tres Principios, como hemos interpretado en otro lugar[20].

Desde el punto de vista de la fundamentación última del conocimiento, Husserl evolucionó, desde su posición kantiana de la Egología Trascendental, hacia posiciones próximas, en sus últimos años, al vitalismo o a una comprensión biológica del propio Ego trascendental, con sus tesis sobre la importancia del mundo vivido (*Lebenswelt*), del mundo biológico en definitiva, en la explicación del conocimiento humano. Estas posiciones últimas de Husserl encajaban mal, sin embargo, con el reduccionismo fisicalista que proponían los gestaltistas, aunque convergían muy bien con las posiciones que Piaget estaba desarrollando en su psicología genética frente a la *Gestalt* :

"… la teoría guestaltista se ve particularmente limitada por el hecho de que sólo reconoce un solo tipo de <<buena forma>> y un modelo único de equilibrio, y porque nunca ha tratado de diferenciar, dentro del marco conceptual y metodológico que se fijó, las estructuras propias del sistema nerviosos, de la percepción, de la inteligencia, etc. En este punto es donde puede tildársela de 'reduccionismo fisicalista' (Piaget, 1963) y sospechársela de llevar, en definitiva, la necesidad lógica a la causalidad física. Habrá que aguardar que el estudio genético imponga estas diferenciaciones para encontrar, por ejemplo con la obra de Piaget, una solución general - epistemológica y psicológica a la vez - a los problemas categóricamente planteados por Husserl"[21].

Con Jean Piaget cristaliza esta deriva husserliana hacia las raíces biológicas del conocimiento, dando lugar a lo que hemos denominado en otra parte[22] una "rectificación kepleriana" del giro copernicano kantiano: para Piaget el fundamento último del cono-

cimiento humano ya no es la Conciencia Trascendental kantiana, sino que el nuevo "Sol" platónico son las acciones y coordinaciones de acciones del organismo humano entendido como un sujeto corpóreo hábil, del que la conciencia no es más que la interiorización de las acciones y operaciones del sujeto corpóreo a través del surgimiento del lenguaje posibilitado por el desarrollo de la función simbólica semiótica. En tal sentido no existe un solo centro desde el cual se explica el conocimiento humano, como sería el centro de las orbitas circulares copernicanas, sino que hay dos centros, o dos focos, como en las orbitas elípticas con las cuales Kepler rectifica y mejora a Copérnico: son el aparato sensorio motor, en especial las manos, y el aparato laríngeo-bucal que rige las funciones propiamente lingüísticas y las funciones "mentales" cerebrales. Aunque de estos dos focos, el principal, aquel en que está situado el Sol platónico, es para Piaget el aparato sensorio-motor, aquellas partes del cuerpo que usamos normalmente, especialmente las manos, para actuar sobre los objetos o seres externos a nosotros.

Los orígenes de la racionalidad humana deben ser buscados ahora, no ya en la conciencia o en la interioridad "mental", ni siquiera en el lenguaje, sino en las acciones externas de un organismo biológico como es el sujeto humano. Acciones que presuponen:

"un mecanismo tan general como la herencia, y que, en cierto sentido, la dirige: se trata de la autorregulación, que desempeña un papel importante en todas las escalas, desde el genoma, y que adquiere preponderancia a medida que se va aproximando a los niveles superiores y del comportamiento. La autorregulación, cuyas raíces son evidentemente orgánicas, es común a los procesos vitales y mentales, y sus acciones tienen, además, la gran ventaja de ser directamente controlables: por lo tanto, conviene buscar la explicación biológica de las construcciones cognoscitivas en esta dirección, y no en la simple herencia, especialmente cuando, a través del juego de las regulaciones de regulaciones, la auto-regulación es por su naturaleza misma eminentemente constructivista (y dialéctica)" [23].

Piaget lleva a cabo, sobre dichas bases, una nueva clasificación del conocimiento muy diferente de la kantiana, pues ahora no se

usa una clasificación escolástica de las "facultades" psicológicas sino que se hace una reconstrucción genética del conocimiento en tres "estadios" que se corresponde con tres tipos de acciones: el conocimiento sensorio-motriz, el conocimiento por operaciones materiales y el conocimiento por operaciones formales. En lugar de hablar, como el Kant de la Critica de la Razón Pura, de una Estética y una Lógica, habría que hablar, siendo consecuentes con Piaget, de una Actiológía sensorio-motriz y de una Operatiología material y formal. Asimismo las Categorías, que Kant "deduce" indirectamente a través de la Tabla de los Juicios, se obtienen en Piaget reconstruyendo genéticamente el proceso operatorio por el que son adquiridas por los niños. Fichte, anticipándose de nuevo a Piaget, ya había corregido a Kant en este punto tratando de deducir genética y dialécticamente las Categorías. Las categorías de Substancia (permanencia del objeto) o de Causa son, según Piaget, las primeras que el sujeto construye a la par que construye las nociones de Espacio y de Tiempo, antes de los 2 años, esto es antes de que aprenda a hablar, y por tanto antes de que adquiera una representación consciente de él mismo y de su situación en el mundo.

Sin embargo, Piaget, a diferencia de Kant, si llegó a establecer una estructura epistemológica básica e indeducible a partir de la cual se pudiesen derivar sus novedosas afirmaciones sobre la naturaleza y el origen del conocimiento humano. Queda, sin embargo, abierta tras él, una pregunta similar a la que Reinhold y Fichte se plantearon para completar y culminar la obra kantiana. La pregunta por los Principios o fundamentos filosóficos últimos, implícitos en dicha estructura epistemológica básica, a partir de los cuales se derivan todos las demás afirmaciones piagetianas sobre el conocimiento humano. Dichos Principios los entendemos ahora no como unos principios lógicos de un sistema hipotético-deductivo, sino como los Principios implícitos en una Estructura operatoria algebraica elemental, dada inmediatamente a la observación experimental. Una estructura que pueda suplir a la tradicional estructura metafísica epistemológica del Sujeto y del Objeto que se utiliza desde los griegos para explicar el conocimiento. Ya Reinhold y Fichte, profundizando en Kant, habían establecido una estructura ternaria básica del conocimiento al distinguir, del Objeto y del Sujeto, a la Representación (Reinhold) o al Yo Trascendental enten-

dido como Subjeto-Objeto (Fichte). Para Piaget, el origen del conocimiento está, como en Fichte, en la Acción corporal y no en la Representación Consciente (Reinhold), por lo que debemos examinar más de cerca en qué consiste la Acción o acciones en que tiene su origen la Inteligencia humana para Piaget. Pues la Acción misma más simple está ya constituida por algún tipo de estructuración. Piaget sustituye también la tradicional oposición dual Sujeto/Objeto, básica en los análisis del conocimiento, introduciendo un tercer elemento, las relaciones estructurales o "formas" operacionales:

"… el conocimiento verdadero constituye cierta relación entre un sujeto(a) y un objeto (b). Por ejemplo, decir que 'la trucha es un pez', o que 'los cuerpos se atraen en razón directa de su masa y en razón inversa del cuadrado de su distancia', supone (b) objetos (las truchas, los peces, los cuerpos, sus masas y sus distancias) y (a) actividades del sujeto: actividad de clasificación en el caso del primero de los dos juicios y actividad más compleja de relación, y en seguida de cuantificación métrica de las relaciones, en el caso del segundo de los juicios. Pero éstos hacen intervenir, además, (c) estructuras, y éstas son inherentes a *todas* las relaciones de conocimiento que vinculan los sujetos (cualquiera que sea el nivel de los conocimientos) a objetos (cualquiera que sea su variedad, y esto a partir de los objetos de la percepción). En la especie, las estructuras (c) están constituidas por clases e inserciones de clases (inclusión de una subclase en una clase), en el caso del primero de nuestros juicios, y por relaciones, funciones, números y una métrica especial, en el caso del segundo juicio. Naturalmente, existe un número indefinido de otras estructuras posibles, pero lo esencial, por el momento, es distinguir, dentro de las relaciones de conocimiento que se establecen entre el sujeto (a) y los objetos (b), el tercer aspecto constituido por las estructuras o 'formas' (c)"[24].

Dicha estructuración epistemológica básica de Piaget es la que rige toda acción humana hábil, como puede ser la estructura implícita en la construcción técnica de un hacha pre-histórico. Al tallar una piedra de sílex, podemos distinguir una estructuración de la acción en tres niveles: el de los términos, el de las operaciones y el de las relaciones. Los términos de la acción hábil de tallar el sílex son las lajas, las operaciones son el desbastado y el afinado y las re-

laciones son las proporciones de la pieza buscadas y obtenidas[25].

Dicha estructura elemental de términos, relaciones y operaciones, que caracteriza la acción hábil, es común y generalísima. Se obtiene directamente del análisis o descomposición de dichas acciones. Por ello no hablamos ahora como hacía el Idealismo de Reinhold, de Objeto, Sujeto y Representación, sino de Términos, Operaciones y Relaciones. La pregunta por el fundamento de dichas acciones será ahora la pregunta por los Principios de los Términos, de las Relaciones y de las Operaciones. Con ello podemos obtener, ante todo, los Principios primeros de la Filosofía que se corresponden o están implícitos en la "rectificación kepleriana" de Kant que atribuimos a la obra de Piaget. Nos basta con "rectificar" a su vez los Tres Principios de Fichte, a partir de los cuales se explicaba genética y dialécticamente el entero edificio del saber humano, entendiéndolos ahora como Principios de los Términos, de las Relaciones y de las Operaciones. El Principio que rige los términos, en tanto que no se trata ya de sujetos conscientes o "reflexivos", sino de organismos vivos, será, como señalaba Piaget, la habilidad o capacidad de Autorregulación. En Fichte era la Autonomía como característica de la espontaneidad o libertad absoluta o nouménica del Yo. Pero, de un ser vivo no se puede decir, sin incurrir en idealismo, que es autónomo, pues, como organismo biológico, está sometido a la necesidad y a la dependencia de un medio externo. Por tanto, para evitar el determinismo en la explicación de su conducta, sin excluirlo, sino contando con la propia acción determinista, basta con decir que un ser vivo, a diferencia de una piedra, tiene la capacidad de autorregular su conducta.

El Principio que rige las relaciones del organismo con el medio es un principio de Relación de Opuestos, por la cual el medio, al cambiar, obliga al organismo a realizar asimismo cambios en su conducta. La oposición no es puramente contradictoria, como ocurría en el Segundo Principio de Fichte entre el Yo y el No-Yo, pues el medio siempre ofrece resistencia al organismo, sin que ello implique necesariamente su destrucción. Únicamente cuando los cambios del medio son lo suficientemente significativos para poner en peligro la existencia del organismo es cuando este tiene que realizar los cambios necesarios adaptativos para no desaparecer.

El Tercer Principio es entonces el Principio que rige las operaciones de Adaptación del organismo al medio. Piaget entiende la adaptación biológico-evolutiva realizándose a través de las funciones de Asimilación y Acomodación. El organismo en vez de someterse pasivamente al medio lo modifica asimilándolo a las estructuras que le son familiares, a las estructuras propias de las que dispone, incorporando los objetos a sus "esquemas de acción" conductuales, como hace un niño cuando ante objetos desconocidos ensaya sus esquemas de acción más habituales, chupando, golpeando, frotando, arrojando los objetos, etc. Al mismo tiempo, si se produce alguna dificultad, el organismo lleva a cabo acciones de acomodación a la nueva situación, como cuando el niño debe estirar los brazos para golpear un objeto distante, etc. Fichte pretendía explicar desde su Tercer Principio la totalidad del saber humano, tanto del teórico como del práctico por medio del dualismo actividad /pasividad del sujeto respecto al objeto para generar las representaciones cognoscitivas prácticas (actividad) y teóricas (pasividad). Piaget evita sin embargo dicho dualismo al plantear tres posibilidades de generar la totalidad de las estructuras cognoscitivas: si la Asimilación predomina sobre la Acomodación, tenemos, como es en el caso de los juegos de construcción en los niños, una especie de conocimiento propio de la actividad técnica humana. Si la Acomodación predomina sobre la Asimilación, como ocurre en los juegos infantiles de imitación, tenemos el conocimiento artístico. Y si hay un equilibrio entre ambas funciones tenemos el conocimiento propiamente inteligente, base de los saberes científicos y filosóficos[26].

Con tales Principios, Piaget encuentra una definición funcional y positiva de la relación del Sujeto Operatorio como permaneciendo en la existencia, en el Ser, de una forma dialéctica, no metafísica ni eterna, sino sometida a la condición de su adaptación al medio vital. Tal adaptación en el hombre, en tanto que no existe ni se puede concebir aislado, sino que, como decía Fichte, siempre es hombre entre los hombres[27], necesita de la remodelación progresiva de las estructuras de la Inteligencia, tanto de la individual como de la social, que deben acomodarse a un mundo cambiante, no parmenídeo, sino heraclíteo. De la misma manera, no es posible que una perspectiva única agote el análisis del conocimiento humano, sino que se necesita la interdisciplinariedad, la colaboración de las cien-

cias biológicas, antropológicas, psicológicas, robóticas, etc., como pide Piaget, para explicar nuestro conocimiento del mundo y fijar mejor nuestra tarea en él. Pero también debemos señalar algo que Piaget no contemplaba: la necesaria perspectiva filosófica trascendental, desarrollada por Fichte cuando inicia el estudio del conocimiento humano partiendo de la Acción Recíproca como Categoría filosófico-trascendental. Pues, la tarea de trascender los Conceptos científicos hacia las Ideas filosóficas, que les dan un último y más fundamental sentido, es propia de la Filosofía, como señaló con claridad Kant. Esta perspectiva trascendental, sin embargo, debe ser ahora llevada a cabo, no de forma especulativa, como lo fue para Fichte en tanto que, en su tiempo, no podía apoyarse en una Biología o en una Psicología científico-positiva. Debe ser llevada ahora de un modo filosófico positivo, buscando el apoyo de tales ciencias, a las que deben añadirse también otras nuevas ciencias más recientes como la Sociología Cognitiva de Pierre Bourdieu, en la que se abre camino la Idea general de la Acción de los *Habitus* o habilidades corporales, como el fundamento y la clave del conocimiento social. Tanto en Piaget como en Bourdieu, las habilidades corporales se presentan como básicas en la generación y estructuración del conocimiento individual y social respectivamente. Por ello, debido a la trascendencia de tal concepto de habilidad, que no se limita al campo de la Psicología piagetiana, sino que afecta también positivamente a otros campos científicos, como el Sociológico, se nos presenta la tarea de un análisis del sentido de la habilidad en general, al ponerla en conexión con Ideas tradicionales de la Filosofía como las de Potencia o de Acto, Acción Reciproca, etc.

Dichas habilidades psicológicas o sociológicas suponen una nueva concepción del sujeto gnoseológico humano como un sujeto biológico, corpóreo, dado en un mundo entorno y capaz de operar, de juntar o separar las cosas. Tenemos entonces una nueva Idea de la subjetividad humana que se presenta como una nueva y prometedora base para explicar el conocimiento humano. Es la nueva base para explicar el conocimiento humano que también suponen, además de Piaget, corrientes más actuales como le denominada en USA *Embodied Mind*. En tal sentido la subjetividad humana no debe ser entendida como un principio sustancial, como era el *ego cogito* cartesiano, ni como un mero hecho empírico (*Tatsache*) en el sentí-

do del Principio de la Conciencia (*Satz von Bewusstsein)* de Reinhold. Fichte, oponiéndose directamente a Reinhold, e indirectamente a Descartes, mantiene que el Yo Trascendental kantiano, en tanto que último fundamento del conocimiento, no debe ser entendido como una Substancia ni como un hecho originario indeducible y previo a la reflexión cognoscitiva racional, sino como Acción positivamente experimentable (*Tathandlung*). Con ello Fichte descubre un nivel más profundo en el conocimiento humano que el nivel de las meras sensaciones. Descubre, en los actos reflexivos del Yo al contemplarse a si mismo, algo que no es posible representar en nuestra conciencia como una cosa, sino que solo se pueden captar tales actos ejerciéndolos en la propia acción de reflexionar, como cuando recordamos lo que hemos percibido en otro momento. Para ejemplificar lo cual, Fichte pedía a sus alumnos que mirasen a la pared y, a continuación, comparasen el acto de percibir el objeto pared con el acto de recordar dicha percepción. En el primer caso se percibe una representación objetiva, pero en el segundo lo que se percibe es una acción no representable objetivamente, aunque no por ello menos real. Fichte utilizó el término "intuición intelectual" para referirse a la intuición de tales actos reflexivos, oponiéndola a la "intuición sensible". Frente a la letra del kantismo, que solo admitía la intuición intelectual para un intelecto arquetípico divino, Fichte, acogiéndose al propio "espíritu" del kantismo, la concede al ser humano cuando reflexiona. Para ello se ve obligado a introducir una desviación de nuestra atención de las meras sensaciones provocadas por el objeto hacia las acciones del Yo, un anticipo de lo que Husserl formulará posteriormente como la *epojé*. Con ello se trata de captar, según Fichte, no solo los objetos sensibles, sino y principalmente las acciones en correlación con tales sensaciones objetuales. Piaget cambiará este enfoque idealista del Yo reflexivo con la concepción de sujeto cognoscente entendido como un organismo biológico, un ser orgánico que opera en un medio físico envolvente.

Pero, Piaget continua ejerciendo el punto de vista trascendental alcanzado con la intuición intelectual fichteana, o la *epojé* husserliana, al centrarse en las acciones del sujeto, p.ej., en las manipulaciones de los niños con las bolas o salchichas de plastilina, y no en las meras sensaciones. Sin embargo, dichas acciones ya no son "mentales", sino conductuales externa e intersubjetivamente obser-

vables, escapando al idealismo o al solipsismo propios del mentalismo. En tal sentido, Piaget abre el camino a un conocimiento científico positivo de los esquemas de acción básicos, de sus coordinaciones y agrupamientos operatorios resultantes, como un nuevo saber riguroso que continúa moviéndose en el campo de las kantianas estructuras trascendentales del conocimiento humano. Pero, a diferencia de Fichte o Husserl no trata de regresar al sujeto originario entendido como una "mente" o Yo puro solo consigo mismo, sino que trata de encontrar como se genera y constituye la inteligencia del sujeto corpóreo operatorio humano en su desarrollo ontogenético y filogenético. El punto de vista filogenético es el propio de la Antropología Física y Cultural en el que el joven Piaget, -como relata en una famosa entrevista de J. C. Bringuier[28]-, aunque tenía pretensiones de epistemólogo o teórico general del conocimiento, creyó oportuno no centrarse, debido a la situación precaria en que se encontraba entonces la Paleoantropología y centrarse en el terreno de la ontogénesis psicológica que permitía una exploración experimental más segura, pues podemos asistir todos los días al nacimiento de la inteligencia en los niños para observarla directamente con métodos científico experimentales fácilmente repetibles.

En tal sentido, para Piaget, el sujeto más "puro" del conocimiento humano no puede ser otro que un recién nacido que tiene que empezar a desarrollar una conducta inteligente a partir de la coordinación de sus acciones adaptativas. Como a dicho sujeto no se le puede suponer conciencia, en tanto que está no se adquiere hasta que desarrolle la capacidad o habilidad simbólica lingüística en torno a los dos años, se trata de observar cómo se va construyendo dicha conciencia, y la inteligencia asociada a ella, desde la inconsciencia, por medio de sus acciones corporales. Se da por supuesto que el niño tiene una herencia biológica que precisa de una explicación filogenética. No es por tanto un conocimiento absolutamente primero el que es generado por un niño que empieza a mamar, a abrir los ojos, agitar sus extremidades, etc. Dicho comienzo supone a su vez unos instintos, tejidos y órganos ya desarrollados fruto de una historia evolutiva que se pueden explicar por la Biología. No digamos lo que supone que un niño comience a hablar, para lo que son imprescindibles sus padres u otros humanos que ya hablen. Por ello el problema se remite de la

ontogenia a la filogenia, a cómo empezó a hablar el primer homínido. Piaget, en realidad tampoco pretende buscar un comienzo absoluto, sino que comienza *in medias res* entendiendo la inteligencia infantil como derivada de una transformación de los hábitos, que a su vez resultan de una transformación de los instintos de succión, de prensión, etc., con los que el niño comienza su relación con el medio y los objetos que le rodean Partiendo de estos condicionamientos fisiológicos, construye una explicación científica del desarrollo de la inteligencia en el niño, en el marco de una nueva Psicología Genética y Evolutiva, basada no ya en un solo Principio o evidencia primera, como hacía Descartes con su *cogito*, sino en varios Principios que cierran o acotan un campo de investigación, de un modo similar a como Newton cerró el campo de la Mecánica partiendo de Tres Principios. Fichte mismo, a diferencia de Descartes, se ve necesitado de Tres Principios en sus *Grundlage der Wissenschaftslehre* en contraste con el más cartesiano Reinhold, que solamente partía de un Principio de la Conciencia en su proyecto de una Filosofía Elemental. Por eso la explicación sistemática del conocimiento llevada a cabo por Fichte se basa no solamente en el Yo, en la Conciencia, como muchas veces se dice, sino en un estudio de las condiciones de la "yoidad", en lo que Husserl denomina una Egología pura como fundamento del conocimiento universal y necesario para el establecimiento de la verdad.

Piaget, sin embargo, solo pone una parte, las bases psicológicas, de lo que llamamos una filosofía operatiológica que vaya más allá de la filosofía fenomenológica de Husserl. Pues le falta el paso del análisis de la inteligencia individual al de la consideración del conocimiento social e intersubjetivo. Pues ya Fichte señalaba en su *Fundamentación del Derecho Natural*, como señalamos más arriba, en frase certera, que el hombre solo llega a ser hmbre entre los hombres. En dicha obra, precisamente, es donde Fichte insistió en la importancia del cuerpo[29], como organismo biológico, en el desarrollo del Yo, aunque no profundizó en la búsqueda de una explicación de las relaciones entre el conocimiento intersubjetivo y el cuerpo en el sentido más decidido y completo en que lo hará, por ejemplo, Pierre Bourdieu.

En tal sentido, debemos reinterpretar el ya clásico campo fich-

teano de la experiencia reflexiva del Yo Trascendental, en los términos propuestos por Ortega mismo cuando trataba de sustituir dicho Yo fichteano por la Vida, en el sentido del existir circunstanciado del unamuniano hombre "de carne y hueso". Así la "apercepción", el yo pone al Yo, (Yo=Yo), que Fichte pone como fundamento o principio primero, y a partir del cual comienza a explicar el conocimiento, debe modificarse en un sentido corpóreo externo como hace la psicología conductista de Piaget. De este modo, comenzaremos a desarrollar unas posiciones filosóficas nuevas apoyándonos en este nueva psicología, muy distinta de la psicología introspectiva y pre-científica en que se apoyaba Fichte. Debemos entonces, sustituir la reflexión "solipsista", interna , del Yo que se observa a sí mismo, por una "reflexión" externa, la de un científico observador experimental de la conducta de un niño, que equivale como si uno se observase a sí mismo cuando empezaba a conocer el mundo de los objetos que nos rodean. En tal sentido, deben ponerse en primer plano, como ya hacía Fichte con las acciones de la "mente", las acciones y operaciones del sujeto observado, como un nuevo campo operatiológico de estudio que se abre para la interpretación filosófica, en tanto que estas operaciones rebasan los límites de la psicología y trascienden a otros campos irreductibles a ella como el lógico, el matemático, el físico, el sociológico, etc.

Fichte incurría en un claro "mentalismo" cuando explicaba su Idea de que el Yo era el fundamento último del conocimiento humano. Así, cuando ponía el ejemplo de la percepción de la pared, que Fichte indicaba a sus alumnos cuando les pedía que mirasen a la pared y analizasen lo que ocurría en tal acto perceptivo, señalando que de él se desprendían como componentes básicos un Yo que percibe algo, la pared, que denominaba un No-Yo. Este famoso término lo acuñó para no tener que recurrir a la metafísica realista pre-kantiana que la denominaba Objeto en el sentido de una "cosa en sí", pues Kant negaba el conocimiento precisamente de la famosa Cosa en Sí. A continuación Fichte pedía a sus alumnos que al recordar tal acto perceptivo, analizasen los componentes básicos de tal recuerdo. Ahora resultaba, en el acto de recordar, que aparecía un nuevo Yo que recordaba a un Yo que percibía a un No-Yo. Este nuevo Yo era el Yo reflexivo para el cual su objeto era el mismo. Pero la naturaleza de este Yo reflexivo, según Fichte no se

podía entender como un "hecho" empírico (*Tatsache*), como suponía Reinhold al interpretar la Apercepción kantiana, sino como una Acción (*Tathandlung*), como algo que , por tanto, no se puede captar más por el ejercicio y no por la mera representación (*Vorstellung*). Este Yo reflexivo, cuya esencia consiste en ser pura acción, es para Fichte el Yo trascendental kantiano que acompaña a todas mis representaciones, y por tanto el fundamento último en que descansa el conocimiento humano. Pues aunque compliquemos la reflexión desdoblándola de nuevo en un Yo que recuerda al Yo cuando recordaba que percibía un No-Yo, y así indefinidamente, no nos aparecerá un Yo de una naturaleza distinta a la del Yo Trascendental. Por eso Fichte lo denomina Yo Absoluto, en el sentido de que no podemos regresar más allá de él en la explicación del origen último del conocimiento humano. Refiriéndose a este famoso ejemplo de la pared, Heidegger había señalado que Fichte entendió la "pared" como un mero ser "ante los ojos", como si fuese una montaña que percibimos a lo lejos[30]. Pero la "pared", para Heidegger es una parte del aula, de un edificio que nos permite protegernos de las inclemencias naturales y cuyo sentido esencial es ser producto de la técnica, que remite a un ser "a mano". Por ello su significado más profundo está en el regreso, no al Yo reflexivo que percibe al Yo que mira a la pared, sino en al regreso a las manos como generadoras, por la técnica, de la pared de piedra, de ladrillos, de hormigón, etc., la cual no es ya un mero No-Yo, pues puede ser conocida al menos en cuanto construida (el *Verum est factum* de Vico). Es por tanto el regreso hacía un conocimiento manual, a una habilidad técnica pre-reflexiva, anterior a la propia conciencia, que ya no es una acción "mental", en el sentido de interna a la conciencia, sino una acción exterior, una acción manual y corpórea.

Hay aquí, entonces, una remisión a una experiencia operatoria externa, positiva, de los objetos que se presentan a la conciencia. De ahí que la reciprocidad Subjeto-Objeto que Fichte señala como constitutiva del conocimiento, y que adelanta la Idea de la "intencionalidad" de la conciencia de Brentano, en tanto que toda conciencia apunta a un objeto, y sin tal objeto no hay sujeto de conocimiento, debe ser reinterpretada ahora, no como una "intencionalidad" mentalista, en un marco fichteano autoreferencial de la conciencia, que construye según una dialéctica idealista

su objeto, sino como una relación, no ya meramente intencional, sino efectiva, en tanto que dicha relación es construida o reconstruida física y positivamente por el sujeto corpóreo operatorio. El objeto debe ser, por ello, entendido ahora como un objeto dado "a la mano" (*zuhanden*), como dado en el contexto de una utilidad o uso producto de una habilidad corporal, y no como un objeto meramente percibido ante la vista (*vorhanden*), tal como señaló Heidegger en su profundización de la fenomenología husserliana. Con ello se empezó a superar la concepción idealista del objeto de conocimiento común al idealismo dialéctico de Fichte y al idealismo fenomenológico de Husserl. Por ello, en vez de decir que "el Yo pone al Yo" o "Ego cogito cogitatum", diremos, basándonos en Piaget, por ejemplo, que un sujeto corpóreo operatorio con una conducta puramente instintiva, un recién nacido, se transforma en un sujeto inteligente consciente por medio de la paulatina y progresiva coordinación o agrupamiento operatorio de sus esquemáticas acciones instintivas (succionar, agarrar, etc.) al relacionarse con los No-Yos que le salen al paso en su mundo entorno, juntándolos o separándolos.

Al manipular los objetos, p. ej., un alimento, encuentro que tienen determinadas propiedades o valores, establezco juicios prácticos sobre ellos, los asimilo ingiriéndolos, etc. A la vez, observo que debo realizar determinadas acomodaciones para captar mejor sus propiedades, o para facilitar su asimilación, como agarrarlos mejor, recordar como lo hacían otros antes que yo, y todo lo que ayude a mejorar la asimilación. En tal sentido, mejorando a Fichte, debemos avanzar en la dirección de considerar las acciones corporales, no ya como un mero medio o instrumento del Yo, tal como señala en su *Fundamentación del Derecho*, como vimos más arriba, sino como un "entre dos", como decía Merleau-Ponty, como algo situado entre el mundo del Yo consciente, que se apoya en el lenguaje, y el mundo de los órganos fisiológicos celulares que se apoyan en una necesidad mecanicista. En ese "entre dos" sitúa Merleau-Ponty el mundo corpóreo "vivido" que ya no es meramente mecánico, pues no puede prescindir de la finalidad en sus acciones de asimilación y acomodación del mundo externo. Este mundo que hay que asimilar no se capta desde un sujeto entendido como una sustancia pensante, como el del *cógito* cartesiano, ni desde un yo mental fichteano o puramente fenome-

nológico, como el residuo interno último que resulta de las "reducciones" husserlianas, sino que es un *Dasein*, un ser que vive en un mundo. Con dicho mundo se relaciona originariamente, y en su cotidianidad habitual, de un modo operatorio corporal inconsciente, frente al cual las llamadas "acciones mentales", en las que se centraba el idealismo gnoseológico de Fichte y Husserl, deben ser interpretadas como acciones con símbolos, palabras, etc., que nos permiten interiorizar la realidad externa al manipular símbolos gestuales o escritos, combinar sonidos producidos por la laringe, etc., constituyendo así un conocimiento consciente derivado, llamado el "yo interior", la "mente", el yo consciente, etc.

Deberíamos, entonces, hablar de una "reducción operatiológica" para referirnos a aquello que nos permite intuir con claridad las acciones corpóreas, sus estructuraciones genético operatorias, cuya comparación nos abre un campo de exploración positivo trascendental que, hasta ahora, permanecía cerrada tanto para el el Idealismo fichteano como para la Fenomenología husserliana, en tanto que ésta última, aunque se presentaba como una filosofía empírica y positiva, no podía salir de una actitud meramente descriptiva y estática. Por ello nos es necesario recuperar el carácter dialéctico y constructivo de la filosofía de Fichte, aunque en un sentido positivamente vitalista y no mentalista idealista. Para ello, el hallazgo fichteano de la *Tathandlung*, a pesar de nacer inmerso en un envoltorio idealista, abre la posibilidad de ensayar una nueva fundamentación trascendental del conocimiento que va más allá de la alcanzada por la Fenomenología husserliana o de sus continuadores. Tal posibilidad ha comenzado a ser explorada en la 2ª mitad del siglo XX y desde un punto de vista científico-positivo por la famosa Epistemología Genética de Jean Piaget. Creemos que con ello se abre asimismo un horizonte de interpretación filosófica positiva, esto es, no enteramente independiente de la ciencia, pues debe tener en cuenta sus valiosos y seguros resultados pero, a la vez, debe moverse en un nivel más general, en tanto que la cuestión del conocimiento no es tratada por una ciencia unificada sino por múltiples e irreductibles disciplinas científicas. Solo la Filosofía, en tanto que tradicionalmente trata de Ideas que atraviesan o son comunes a varias regiones o campos científicos, está en condiciones de desarrollar un método más general de reflexión, como lo fue en la época de Fichte la dialéctica idealista o en la época de

Husserl el método fenomenológico. Hoy debemos desarrollar, en consonancia con los nuevos avances científicos, un método operatiológico, esto es, un método que tome como hilo conductor un tipo de fenómenos que rebasan los límites de la conciencia, pues son en gran parte inconscientes, como el famoso martillear heideggeriano, y que remiten en su raíz a las acciones y operaciones manuales, lingüísticas, etc., del sujeto humano. Dicho método es además un método dialéctico positivo en tanto presupone una relación conflictiva, aunque no enteramente negativa o contradictoria, del individuo o el grupo con el medio, por el principio biológico de la Adaptación necesaria de todo ser vivo al medio del que depende para sobrevivir.

La *epojé* o intuición de las operaciones, la "abstracción reflexionante" de la que habla Piaget[31], dirigida primero en un sentido genético, debe conducirnos a la reconstrucción estructural o esencial del sujeto corpóreo operatorio. Por ello, no podemos entenderla en un sentido mentalista solipsista, como hacía Husserl con su famosa reducción trascendental, por la que se alcanzaba un Yo puro, sobre el cual se trataba de desarrollar un saber riguroso al modo de una Egología Trascendental. Debemos partir también de la consideración reflexiva del sujeto, como hacían Fichte y Husserl, tanto considerándolo en un plano individual como intersubjetivo, pero no en el sentido de una autoconciencia interior, sino en un sentido externo basado en la observación de la conducta que lleva a cabo un sujeto epistemológico científico sobre un sujeto de observación, p. ej., un niño. A diferencia de Husserl, sin embargo, no hay aquí mera descripción sino, como en Fichte, construcción o reconstrucción dialéctica de los actos del sujeto observado por el sujeto observador. La diferencia reside en que Fichte se apoyaba en una Psicología introspectiva pre-científica y ahora nos podemos apoyar en una Psicología científico-positiva del comportamiento. Una Psicología que, en el caso de Piaget, no es meramente empírica, como lo era el Conductismo americano, sino que supone, como vimos una *intuición operatoria*[32], realizada tras una "abstracción reflexionante" y no meramente "empírica".

Piaget supone, asimismo, unos Principios constitutivos del Conocimiento humano como podían ser los famosos Tres Principios de Fichte[33]. Pero Piaget partía de unos *principia media* no abso-

lutos, los cuales no suponen ya un aislamiento solipsista del sujeto que experimenta, sino que lo suponen dado en relación con un medio y, por tanto, entendiendo la "autoconciencia" en un sentido externalista como la "auto-regulación" de su conducta. En tal sentido, la reflexión filosófica debe apoyarse en los resultados previos del científico que, en tanto que sujeto epistemológico, interpreta el sentido de las acciones del sujeto observado, sus agrupamientos operatorios, poniendo de relieve su carácter trascendental, no ya *a priori*, sino *a posteriori*, como mantiene Piaget frente a Husserl y Kant, esto es, juzgándolo por sus efectos, en un sentido pragmatista por el que la verdad se capta por sus resultados.

Por ello, la actitud de la Filosofía no es aquí una mera reflexión paralela a la de la ciencia, sino una reflexión de segundo grado. Pues, el filósofo no compite con el científico, como creía Piaget. Se sitúa en un plano paralelo pero, a la vez, diferente, pues su reflexión no es directa sobre el sujeto de estudio, los niños de Piaget, sino sobre los resultados alcanzados, sobre los que se ejerce una nueva reflexión al conectarlos con Ideas generales.

Fichte había iniciado un proyecto de explicación del conocimiento humano sin recurrir al supuesto de una Cosa-en-sí kantiana como causa exterior a la propia conciencia. En tal sentido, pasando del Realismo dogmático al Idealismo trascendental Absoluto, los objetos que se me aparecen son, para Fichte, contenidos de la propia conciencia, pues solo existe el Yo. La existencia de cosas externas a mi no me puede ser demostrada desde la razón teórica. Fichte las remite a una especie de creencia que se nos impone como producto de las necesidades práctica, un sentimiento de resistencia que experimentamos ante la realidad, algo puramente instintivo. A diferencia de Descartes, como dijimos, Fichte no parte de un *ego* sustancial, una "cosa pensante", sino de una estructura relacional Yo/No-Yo, de un Sujeto-Objeto. Pero, desarrolla esta brillante intuición en un contexto puramente idealista en el que se entiende el sujeto-objeto meramente como una "autoconciencia" mental. Ortega y Gasset desarrolla la Idea del Yo y las Circunstancias, que implica una reforma profunda de la noción cartesiana de Sujeto, aproximándose a Fichte:

"Mi realidad es, pues, también puramente dinámica, funcional,

ejecutiva. Si las cosas no son sino en tanto en cuanto actúan sobre mí y son sólo ese su ejecutivo actuar, también 'yo' soy sólo en tanto en cuanto actúo sobre y con las cosas. Si el existir de éstas es su ser para mí, viceversa, mi existir es sólo ser para las cosas, en ellas, con ellas. Quiten ustedes la circunstancia actuante y han quitado el yo; quiten el yo sobre que actúa la circunstancia y han quitado ésta. Aquí se entrevé ya lo que va a ser radical superación del idealismo. Vitalmente no existe 'mundo' si no existo 'yo', más para que yo exista tiene que existir, ni más ni menos que 'yo', el mundo en que vivo. Por tanto, es falso el principio fundamental del cartesianismo, padre de todo idealismo: *cogito, sum*, pienso, luego, soy. La verdad, como veremos, es ésta: pienso, luego, *somos* el mundo y yo"[34].

Ortega da la razón aquí a Fichte frente a Descartes, en el sentido de que el sujeto sustancial no existe. Solo existe el sujeto relacional, el Sujeto-Objeto, en tanto que la subjetividad solo tiene sentido en su oposición a la objetividad, al mundo. Pero, Ortega entiende el sujeto, no como un "yo mental", sino como un organismo vivo que no se puede entender sin relacionarlo con un medio positivo, objetivo, al que está adaptado y sin el cual no subsistiría. De ahí que aparezca una característica nueva que no se encontraba en el sujeto todavía idealista de Fichte: la "circunstancialidad", no como un mero No-Yo sino como un conjunto de dificultades pero también de facilidades. Tal circunstancialidad ambiental o ambital, remite a las acciones y operaciones que me permiten adaptarme a las circunstancias, transformándolas o poniéndome a su altura. De ahí derivan los modos de ser como modos de operar las circunstancias sobre mí y yo, recíprocamente, sobre ellas. Lo cual implica que no cabe aquí una actitud meramente fenomenológico-descriptiva de las circunstancias, sino que se necesita de nuevo una actitud operatoria constructiva y deconstructiva de ellas en relación al sujeto, como ya ocurría con el Yo de Fichte, pero ahora sustituyendo el Yo mental por un sujeto biológico-histórico, por un *Dasein*, por un Ser-en-el Mundo.

En tal sentido, el descripcionismo fenomenológico incurre en una falsedad vital al permanecer, por la *epojé*, al margen de las circunstancias, pretendiendo describir mi vida, cuando, en realidad ésta sólo se puede entender por la acción recíproca entre el individuo y el medio:

"… si se quiere explicar psicológicamente el juicio, la introspección es insuficiente. Pues con ella no se alcanza más que la conciencia, y ésta se somete, efectivamente, a normas, pero no nos informa sobre los procesos por medio de los cuales se acerca a ellas; así pues, para llegar al hecho normativo en tanto que hecho es indispensable situarlo en el conjunto del comportamiento y analizar éste desde un punto de vista genético; pero entonces la lógica del sujeto cesa de ser un 'factor' para convertirse en un resultado"[35].

Por ello no cabe aquí la pretendida neutralidad de una "puesta entre paréntesis" fenomenológica. No hay puesta entre paréntesis en tal sentido. A todo más se podría salvar el espíritu de la *epojé* admitiendo que puede haber enfoques o desenfoques, provocados por la atención a una cosa o a otra, en función de la presión de las propias circunstancias.

No obstante ello, el nuevo enfoque operatiológico no excluye tampoco el nivel puramente perceptivo de las cosas o situaciones, sino que lo sigue considerando, aunque como una señal indicadora necesaria, pero subordinada al desarrollo de la acción. Pues la atención se debe focalizar ahora primordialmente en las acciones del sujeto operatorio para captar su esencia o estructura operacional. En tal sentido, por ejemplo, el significado de la percepción de una casa por un sujeto operatorio no es principalmente la captación de una *Gestalt* o forma, percibida de determinados modos o escorzos, sino que tales características fenoménicas tienen una mera función de señalizar un sólido donde se puede entrar, en el sentido de lo que es para un animal una guarida o refugio. Por ello el significado más profundo de una casa, de mi casa, está ligado más al andar para atravesar un dintel, al abrir la puerta, la ventana, etc., y no tanto a percibir el detalle de una fachada. Por ello, es preciso establecer una selección entre los fenómenos percibidos para determinar aquellos que remitan a las acciones u operaciones del sujeto corpóreo, como la que permite la interpretación de una puerta como un agujero por el que se puede entrar y salir, dando a la casa el significado de morada o refugio y no, por ejemplo, de una tumba en la que, cual una ratonera mortal, se puede entrar pero de la que no se puede salir. Es preciso, entonces, construir una correlación entre los objetos percibidos y las acciones corpóreo-operatorias, pues ésta no está dada *a priori*,

como suponía Husserl cuando postulaba un *Apriori de Correlación*, sino que este debe ser construido o reconstruido por el sujeto operatorio, siendo entendida su trascendentalidad no *a priori*, en el sentido habitual kantiano, sino *a posteriori*, esto es, por sus consecuencias, como querían los filósofos pragmatistas americanos, en el sentido de que el significado de una casa como una morada o refugio del hombre le ha permitido sobrevivir adaptándose al medio y, a su vez, adaptando al propio medio mediante la técnica.

Reflexionar sobre las propias acciones, especialmente sobre las que han devenido trascendentales por sus consecuencias para nuestra supervivencia, implica, sin embargo, no permanecer meramente en la afirmación de la mera utilidad de la acción, como hacían el Pragmatismo americano, sino que es preciso observar y analizar, como hacía Fichte en relación con las acciones de su Yo "mental", como se desarrollan dichas acciones y operaciones en el flujo constante del vivir, como se estructuran las trascendentales categorías de Sustancia, Causa, Cantidad, Cualidad, etc. Pues, en Fichte, "yo pienso" no remite, como en Descartes, a una substancia o hecho (*Tatsache*) psíquico, sino a una actividad (*Tathandlung*), a un "yo actúo" frente a algo que se me opone, que se me resiste, frente a un No-Yo. En términos de Ortega se puede decir que yo vivo enfrentándome a unas circunstancias, las cuales no son algo meramente externo a mí, sino que me constituyen en mi propio actuar o adaptarme a ellas. El "Yo pone al Yo" es el Primer Principio de la filosofía fichteana, una especie de principio básico que expresa una ley de composición interna, como diría un algebrista, en un sentido similar a como en la Termodinámica se establece como Principio que "la energía ni se crea ni se destruye, solo se transforma". En tal sentido, el Yo no se piensa como creado *ex nihilo*, ni como una continua destrucción o degeneración que se alejase de un virtual Yo del Paraíso, como en Rousseau, sino que el Yo se construye y, eventualmente, se destruye o degenera. Pero lo hace a través de sus acciones y reacciones frente a las circunstancias, frente a su mundo entorno envolvente. En Fichte el Yo no solo se hace luchando contra las circunstancias naturales sino que únicamente llega a ser plenamente Yo en las circunstancias sociales: El hombre sólo es hombre entre los hombres, en lo que Husserl denominará la intersubjetividad.

Yo soy Yo en tanto que actúo, en tanto que vivo en unas circunstancias. Por ello es necesario entender esa identidad del Yo de un modo transitivo y no incurriendo en una nueva substancialización, ahora reflexiva. Pues dicha Identidad es ella misma un resultado de continuas estructuraciones y operaciones muy variadas. Lo que denominamos como intuición operacional es algo similar a lo que Fichte denominó "intuición intelectual" por contraposición a la "intuición sensible". Dicha intuición operacional permite discriminar, y Fichte lo hace a menudo, la perspectiva dogmáticas realista e idealista del mundo, de la nueva perspectiva crítica ideal-realista fichteana. Así, debemos desechar el llamado mundo natural, que llamaremos realismo sancho-panzista, para el que los objetos están ya dados ahí con independencia de nosotros (los molinos no son gigantes): o el llamado mundo idealista de Don Quijote, para el que todo resulta ser una especie de contenidos de una conciencia encantada (los molinos son gigantes o lo que quiera tal conciencia). Estas dos perspectivas substancializan las cosas al entenderlas como representaciones causadas por algo (una causa física) o alguien (una sustancia espiritual) enteramente independiente de nosotros. Fichte sería el primero que critica la concepción de un mundo concebido como un trasunto de meras representaciones (*Vorstellungen*), las cuales remiten, como todavía ocurría en Kant[36], a una Cosa en si o sustancia última, sea esta de naturaleza material, espiritual o desconocida. Frente a esta concepción parmenídea de la realidad, Fichte apuesta por el mundo heraclíteo de la acción y del movimiento de todas las cosas como un fuego incesante, como algo no cosificado, sino en continuo cambio. Por ello abre una tercera vía diferente del realismo y el idealismo sustancializados en la que el mundo se contempla como un resultado de la construcción activa de un sujeto a través de la exposición genética de sus acciones estructuradas y estructurantes que se determinan unas por otras en relación de reciprocidad con el medio que, como un No-Yo infinito, se opone al Yo.

Aquí aparece una diferencia importante entre lo que llamaríamos la nueva interpretación operacional del mundo iniciada por Fichte y las tradicionales interpretaciones metafísico-substancialistas del idealismo y el realismo. En tal sentido, el filósofo que ahora quiere entender el mundo fichteanamente, debe dirigirse, no a las cosas directamente dadas en nuestras sensaciones, ni a las sen-

saciones mismas entendidas por Locke como *ideas*, sino a la intuición "intelectual" (en términos de Fichte) o inteligente (en términos de la Psicología de la Inteligencia piagetiana) de las acciones y operaciones constitutivas de la realidad fenoménica misma, no considerando nada como real más que lo que se pueda entender y reconstruir desde ellas, desde las acciones propias de un ser vivo que se ocupa de las cosas que le rodean. Piaget, a diferencia de Fichte, reconstruye el mundo, no ya desde la reflexión sobre su propia mente, sino actuando como un epistemólogo que para entender el nacimiento de la conciencia en un niño debe centrarse en la observación de las acciones corporales del niño, en su forma de coordinarlas, de agruparlas operatoriamente, etc.

El propio Piaget parece estar parodiando la tesis platónica de que "saber es recordar", en tanto que somos almas caídas en la inconsciencia y el error de este mundo de los sentidos desde un mundo ideal en el que conocíamos la realidad como verdaderamente es; pues, para Piaget, es en la infancia primera, en el estadio sensorio-motor, del que no recordamos nada, pues va de los 0 a los 2 años, cuando el niño construye, con sus acciones y coordinaciones de acciones, las estructuras básicas del mundo entendido racionalmente (espacio, tiempo, objeto, causalidad). Son dichas estructuras de la inteligencia las que, más tarde, al empezar a hablar, al final de dicho periodo sensorio-motriz, en torno a los dos años por promedio, el niño utiliza para construir, por medio de la habilidad simbólica y lingüística, un desdoblamiento del mundo en su "mente" como mundo consciente, en el que las cosas se representan por medio de las palabras, olvidando que las propias "cosas" representadas son fruto de una actividad previa inconsciente. El mundo natural de la conciencia común, al olvidar su propia génesis, llega a reducir el mundo a sustancias o sujetos dotadas de predicados, cosificando y congelando así las acciones que las constituyeron y que no podríamos nunca recordar a menos que profundizásemos en la propia conciencia, como hizo Fichte, encontrando un Yo que es pura acción previa a cualquier representación, o como Piaget, recurriendo al procedimiento indirecto de observar el nacimiento de la estructuras básicas de la inteligencia en los niños. El mundo de la llamada "conciencia natural" se nos desvela ahora como falso en tanto que, al basarse en el sustancialismo del lenguaje, olvida que las cosas no eran origi-

nariamente substancias para el sujeto o entes fijos independientes de la acciones del sujeto operatorio, sino que eran *prágmata*, resultado de acciones adaptativas. Nietzsche fue pionero en advertir de la trampa del lenguaje:

"Toda filosofía *esconde* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara"[37].

Tanto el realismo como el idealismo de los contenidos de conciencia son ahora actitudes ingenuas que, sin embargo, no solo afectan al hombre común, sino a los propios científicos, como señalaba Husserl, en tanto que están presos de una metafísica de las cosas o de los símbolos, según la cual el mundo es como lo vemos o el mundo es solo algo simbólico, recogido en meras formulas o ecuaciones.

Toda conciencia natural, incluida la conciencia aristotélica o cartesiana, es una conciencia y permanece como un conciencia ingenua o dogmática mientras no practique la reducción operatiológica. Lo que nos hace dudar del mundo de la conciencia natural, de la metafísica realista, no es una duda acerca de la existencia del mundo, como hacía Descartes, ni siquiera aunque entendiésemos tal duda cartesiana como una duda "provisional" que lo deja tan solo "entre paréntesis", como haría Husserl, sino que es una duda originada por el desarrollo de nuevas concepciones sobre el conocimiento, como las que introduce Fichte con su descubrimiento de la acción (*Tathandlung*) como la esencia del conocimiento. Idea nueva que no tenían ni su predecesor Reinhold ni el propio Kant, aunque hubiese vislumbrado algo con su proclamación del Primado de la Razón Práctica. Pero Kant no podía llegar a tal descubrimiento pues no admitió la existencia de una "intuición intelectual" humana frente a la mera "intuición sensible". Fichte si la admitió entendiéndola como intuición de las acciones de la conciencia en contraposición a los llamados meros "hechos de conciencia". Incluso mantuvo que el propio Kant, en el espíritu y no en la letra de sus obras, utiliza o ejercita de hecho dicha intuición intelectual cuando supone que el sujeto conoce la ley moral en una especie de intuición nouménica, y no meramente sensible o fenoménica, como la "voz de la conciencia".

En tal sentido, Fichte, a diferencia de Descartes, no pone en duda el mundo, sino que lo concibe como el correlato funcional necesario del Yo, que siempre es un Yo/Mundo, un Sujeto-Objeto. Lo que se plantea es que para entender el mundo hay que ver no solo las representaciones que se nos ofrecen de él, sino que es preciso observar al mismo tiempo como el Yo construye o constituye tales representaciones con sus acciones. De tal manera que detrás del mundo de la conciencia natural, descubro un mundo trascendental en tanto que observo el modo en que está organizado por mis acciones vitales, por mi vida, aunque en Fichte, o en el propio Husserl, dicha vida se reduzca, por su idealismo, a la vida de la conciencia. Dicho nuevo punto de vista hace emerger una realidad constituida operatoriamente, la cual se convierte en el contenido último que la racionalidad humana puede alcanzar sobre la naturaleza del mundo y del propio Yo a él enfrentado. Pero dicho punto de vista no está separado de mi vida, sino que, en tanto que esta es acción sobre las cosas, guarda una relación inmediata con él. Por tanto, no cabe aquí, como en Husserl, un abstenerse de los intereses mundanos, que como yo natural tengo, sino que dicho punto de vista trascendental sigue siendo práctico, aunque a más largo plazo, pues el conocimiento teórico no se puede desconectar del práctico, sino que es asimismo práctico, en tanto que también es conocimiento de acciones y operaciones, no de objetos puros desconectados de toda acción humana natural. La diferencia entre el sujeto natural y el trascendental está en que éste último tiene como objeto las acciones consideradas en sí mismas, al margen de su utilidad inmediata. Pero la consideración de las acciones en sí mismas no puede ser un hecho en el sentido de un objeto representado, sino que para entenderlas no basta con representarlas sino que hay que ejercitarlas. En tal sentido, Fichte sostenía que el Yo trascendental, la autoconciencia, no se puede captar como un hecho (*Tatsache*), sino como una acción (*Tathand-lung*) por la reflexión o por la memoria, pero no en la mera percepción. La contemplación de las acciones y operaciones es paradójica porque para entenderlas hay que ejercitarlas, no bastando con representarlas. Pues la acción se muestra actuando, como el movimiento se demuestra andando, aunque luego se puedan representar simbólicamente tales movimientos o acciones para precisar sus formas y estructuras.

El sujeto trascendental, en el sentido de un sujeto epistémico, se observa a sí mismo, en Fichte, o a otro sujeto corporalmente separado, como en Piaget, que está ocupado con las cosas del mundo, directamente o por medio de utensilios, llevando a cabo las acciones y operaciones propias de su existencia vital, las cuales son de mera utilidad rutinaria pero que, en algunos casos, pueden llegar a ser trascendentales para su propia existencia, como cuando se consigue hacer fuego o construir un hacha, etc. La diferencia entre este sujeto natural ocupado con las cosas del mundo, con sus quehaceres, como decía Ortega, y el sujeto epistémico trascendental reside en que éste último dirige sus intereses principal y exclusivamente a la comprensión de las acciones mismas en su coordinación, estructuración, etc. Las acciones son consideradas aquí en sus diferentes modalidades. Por ello, la reconstrucción de las diversas modalidades debe hacerse correlativamente entre las estructuras construidas, como el espacio geométrico, los objetos permanentes dados en él, y la coordinación de las acciones del sujeto que las construye. Por ejemplo: la construcción de un biberón como un Objeto Permanente por un niño, como muestra Piaget. El biberón aparece dado como el mismo, para un bebé, tras un agrupamiento operatorio de los giros que el propio bebé le imprime en el sentido de que un giro es la unidad de acción necesaria para, sumándola con otros giros, encontrar la chupeta perdida. La suma de giros siempre produce un giro (Ley de Composición Interna). Cada giro tiene su inverso. Un giro de 180º combinado con otro giro igual, pero de sentido inverso, nos devuelve a la misma posición en que estaba el biberón (Elemento Neutro). Se cumple la Asociatividad de los giros: lo mismo da hacer un giro de 90º y después otro de 180º que hacer solo uno de 270º, etc. El biberón se construye así como la unidad resultante de una multiplicidad de giros coordinados según ciertas reglas o principios de los llamados Agrupamiento algebraicos. Tras múltiples giros el Objeto biberón permanece como un invariante de un grupo de transformaciones.

Tomando así la vida cognoscitiva centrada en ocupaciones positivas y dirigiendo la atención correlativamente a las estructuras objetivas y a las acciones del sujeto corpóreo y a sus agrupamientos operatorios, descubriremos, como lo hizo de forma pionera Jean Piaget, conocimientos trascendentales nuevos. Pues ahora podemos

decir que no es primero la cosa y después resulta el conocimiento como una copia suya que se refleja en la conciencia (Empirismo) ni, por el contrario, se da primero el sujeto consciente y luego aparece, como proyección suya, el objeto (Idealismo), sino que, como dice Piaget, hay una reciprocidad de acciones entre el sujeto y los objetos, en el sentido de que conocemos las cosas en tanto que las transformamos manipulándolas y a la vez, nuestra conciencia aumenta y se transforma para adaptarse a una realidad en cambio y actividad permanente. Fichte, frente a Kant, habría puesto en primer plano de su explicación del conocimiento esta reciprocidad, aunque entendida según una lógica mentalista y no corpórea. Para Piaget el conocimiento resulta de la construcción corpóreo operatoria de las estructuras objetivas como, por ejemplo, el Objeto Permanente que resulta del grupo algebraico de los giros que un bebe imprime a un biberón, o el Espacio geométrico que se construye por el agrupamiento algebraico de los desplazamientos de un niño gateando.

De tales síntesis constructivo-operatorias resultan objetos concretos y objetos abstractos, según las operaciones sean operaciones materiales o formales, en el sentido en que las distingue Piaget al relacionarlas con Estadios diferentes del desarrollo de la inteligencia infantil. En base a los Estadios de desarrollo de las habilidades corporales se abre en potencia la posibilidad de construcción de nuevas estructuras operatorias crecientemente complejas, que abren un horizonte de racionalidad inmenso que alcanza hasta la construcción de conocimientos verdaderos en la forma de Teoremas científicos, los cuales pueden ser interpretados como formulas que expresan Identidades, como Invariantes de Grupos de Transformaciones, resultado de la confluencia de una compleja síntesis de diferentes cursos constructivo-operatorios como se mantiene en la *Teoría del Cierre Categorial* de Gustavo Bueno[38].

Desde tal perspectiva, el conocimiento humano básicamente no es algo meramente terminal, como sostiene el atomismo empirista, ni tampoco algo meramente relacional, como sostiene el idealismo apriorista, sino que es un resultado de las operaciones, actúales o potenciales, con las cuales podemos construir o reconstruir estructuras cerradas que den un sentido más profundo a la realidad en que vivimos. Pero ello exige una nueva metodología, que deno-

minamos *operatiológica*, que tiene que ser probada allí donde haya que tratar de cuestiones, no solo de conocimiento (su génesis, estructura, sentido, etc.), sino también de las cuestiones tradicionalmente filosóficas del Ser, de los Valores, etc.

La investigación operatiológica será distinta en cada uno de estos campos. No será lo mismo en las estructuras operatorias de ciencias formales o en las ciencias físicas, en las que serían posibles lo que G. Bueno denomina metodología alfa-operatorias, que en las restantes ciencias denominadas Humanas y Etológicas, en las que las metodologías serían beta-operatorias[39]. Pero lo que ambas tienen en común es que el conocimiento radica en la acción frente a una realidad que no es fija ni eterna, sino que está ella misma sometida a un flujo y cambio continuo. Dicha acción no es uniforme sino que se realiza de diferentes modos en diferentes coordinaciones y agrupamientos de acciones. Pues no es lo mismo la acción sensorio-motriz, necesaria, según Piaget, para fijar los conceptos de Espacio, Tiempo, Objeto Permanente, y Causalidad, que las operaciones concretas y precisas para establecer relaciones entre los objetos según la cantidad, el orden, el número, la necesidad, etc.

En cada tipo de acción u operación puede, por reconstrucción, fijarse con precisión la estructura correspondiente, ver como se transforma, como permanecen invariancias tras los cambios, etc. Con ello se desarrolla una explicación operatoria, trascendental por sus resultados, como hizo Piaget en los campos de la Psicología evolutiva, e incluso de la Lógica[40], de la Sociología y de la Antropología , como hizo de forma destacado Pierre Bourdieu, o en el campo de las emociones éticas, como se recoge en el famoso libro de Daniel Goleman, *La inteligencia emocional*[41], etc. En dichas investigaciones ya no se parte de los meros hechos experimentales, como propugna el positivismo anglosajón para encontrar las leyes científicas, sino que se habla de estructuras construidas con cursos de operaciones hábiles que cierran o acotan los fenómenos, marcando diverso horizontes que se abren a la investigación científica y sistemática. Cuando tales horizontes se extienden a la totalidad de la realidad, al mundo en general, entramos en el terreno de constituir una Ontología Operatiológica general, resultado de las Ontologías regionales que ponen de manifiesto tales enfoques cien-

tíficos, que remite esencialmente al sujeto corpóreo operatorio en una especie de Principio Antrópico. Pues, solo a partir de dicha subjetividad corpóreo-operatoria es preciso distinguir y fijar el sentido de la realidad que subyace a todos los entes en general y en relación con los diferentes niveles ontológico-especiales.

Operatiología de la Racionalidad humana.

A través de la sistematización trascendental de las acciones y operaciones humanas se constituye el mundo humano, partiendo primero de las manipulaciones, de lo dado a la mano (*Zuhandenheit*), como señala Heidegger, para, posteriormente, transportar dicha inteligibilidad del mundo, puramente práctica, al plano de la representación simbólica, por medio de otras operaciones, como las lingüísticas, gestuales o laríngeas, que se interiorizan por la memoria, dando lugar a los conocimientos denominados teoréticos o contemplativos. Con ello nos encontramos en la consideración operacional de la entera racionalidad humana, práctica y teórica.

En tal sentido, dicha racionalidad no es entendida como un predicado de lo humano, ni como una sustancia o facultad suya, sino como una habilidad propia que precisa una constitución genética y tiene una naturaleza no sustancial sino móvil y relacional. La creencia, entonces, de un mundo entera y eternamente racional ya no se puede sostener desde este nuevo punto de vista no sustancialista de la realidad. Pues el mundo solo se nos revela como algo racional cuando puede ser controlado y manipulado por nuestras acciones, de un modo que ofrezca coordinaciones y cierres operatorios. Donde no hay forma de establecer coordinaciones o cierres operatorios, actuales o posibles, el mundo se nos presentará como irracional. Puede ser que lo que nos parece irracional en un momento sea comprendido racionalmente en un momento posterior, pero existen irracionalidades insuperables, como la famosa inconmensurabilidad de la hipotenusa con los catetos de un triangulo rectángulo, que sorprendió desagradablemente a los pitagóricos. Para solucionarla se crearon posteriormente las nuevas estructuras operatorias de los números racionales, complejos, imaginarios, etc. No obstante nunca se podrá alcanzar una racio-

nalización sistemática y definitivamente completa de la racionalidad matemática, como prueban las limitaciones internas de los formalismos demostradas por Gödel. Pero dentro de tales limitaciones pueden constituirse islas de racionalidad que nos permiten entender partes de la realidad y controlarlas. Otras veces no ocurre así y se abren cortes o abismos de irracionalidad insuperables de modo constitutivo y no solo circunstancial.

No obstante ello, continuamente el hombre vive actuando a través de sus esquemas de acción, ya sobre objetividades reales directamente o simbólico-lingüisticas, que interiorizan los hechos. En tal sentido, algo es real para mí en tanto que lo puedo manipular. Dichas manipulaciones, sin embargo, no tienen un fin en si mismas, sino que son medios para construir estructuras coordinativas de mis acciones u operaciones sobre el mundo que me permiten darle un significado racional, en el caso que se confirmen o irracional en caso contrario. El mundo en que estamos y nos movemos, el mundo de los objetos físicos, de los sentímientos, de los objetos simbólicos, etc., está dado en correlación trascendental con mi propia habilidad operatoria actual o posible. Pero no en un sentido meramente individual o solipsista, pues el lenguaje o los símbolos conllevan la intersubjetividad como condición de posibilidad y porque, además, remiten a unas coordinaciones de acciones y operaciones que precisan de la intersubjetividad, aunque no sea más que porque las acciones originariamente significativas deben entenderse ya como acciones normativizadas o esquematizadas en un sentido universal, válido para todo sujeto operatorio humano.

Disponemos de abundantes análisis operacionales, realizados por Piaget y su Grupo de Ginebra, para reconstruir las estructuras cognitivas correspondientes a identidades de masa (salchicha de plastilina, vasos de agua), clasificaciones y seriaciones de objetos, etc., que dan sentido a tales objetos. De ahí que tales análisis nos hayan puesto en el terreno de enfocar de una nueva manera la relación general entre realidad y racionalidad que arrastra el pensamiento filosófico desde sus inicios. Se trata, entonces, de abordar aquí lo que Husserl denominaba problemas constitutivos Algo similar se planteó Fichte con su pretensión de "deducir" el propio objeto del conocimiento, la propia Cosa en sí kantiana. Pero

ahora, en vez de una descripción fenomenológica centrada en los fenómenos perceptivos, como hacía Husserl, planteamos una reconstrucción operatiológica de los objetos, apoyándonos en los análisis piagetianos. Se trata entonces de abordar la universalidad de la racionalidad humana desde el punto de vista de la identidad y permanencia de los objetos, entendidas como el resultado invariante de grupos de transformaciones manipulatorias o lingüísticas, en relación con las acciones reales o virtuales que pueda llevar a cabo un Ego corpóreo para el cual tienen el significado de síntesis normadas o reguladas según principios constitutivos de agrupamientos operatorios.

A cada objetividad correspondería, así, una tipología distinta de acciones y operaciones, como pueden ser los giros de un biberón, los desplazamientos de un sujeto por un espacio, las deformaciones de una masa de plastilina o de agua para determinar la igualdad de masa tras los cambios, etc. Se trata en cada caso de determinar, por la experiencia corpórea y manipulatoria, las estructuras esenciales resultantes de agrupamientos operatorios cerrados, semi-cerrados, etc. Porque los sujetos corpóreos animales y humanos se diferencian precisamente entre ellos, a la hora de su acción inteligente sobre su mundo entorno, por la diversa capacidad de sus acciones: rasguños, picotazos, prensión manual en pinza, etc. Los objetos resultaran así constituidos a través de un conjunto de experiencias actuales y posibles, según se avanza en la escala evolutiva biológica. En tal sentido, todo objeto posible solo lo es en correlación constitutiva con un tipo de acciones posibles. Así, la universalidad e identidad de los objetos está en relación con la universalidad esencial de las estructuras operatorias. Dicha esencialidad se fundamenta en las habilidades o capacidades del sujeto operatorio. Y dicho sujeto solo es lo que es en correlación con las objetividades operatoriamente construidas, sean actuales o posibles, por lo que siempre queda abierto un horizonte de nuevas posibilidades operatorias virtuales que podamos poner en correlación con nuevas objetividades.

Pero el sujeto operatorio no solo constituye constructivamente los objetos, sino que, a la vez, se construye a sí mismo, en una acción recíproca, en sus manipulaciones de los objetos, como señala Piaget. Dicha construcción del Ego no debe entenderse de

un modo metafísico como una "auto-constitución", pues solo resulta de la acción recíproca entre el sujeto y el mundo espacio-temporal, fenoménico. El Ego Trascendental no debe ser entendído ni como Substancia (Descartes) ni como Causa (Kant), sino como un resultado de una acción recíproca del sujeto con el medio, en el sentido de un Sujeto-Objeto en la terminología de Fichte. Por ello, la construcción del Ego no es ni unívoca, como ocurre con la sustancia simple, eterna, etc., cartesiana, ni equívoca, como el Ego Trascendental de Kant, que remite todavía a una Cosa en sí incognoscible, debido a la cual no puede fundamentarse racionalmente. El Ego en Fichte es más bien análogo al entenderlo dicho filósofo como acción recíproca, por estar fundado en un dialelo resultante de una oposición no analítica, sino dialéctica con el mundo entorno. Ello obliga a concebirlo como una realidad procesual que se objetiva por la acción remitiendo, a la vez, dicha objetividad de nuevo a la acción, en un proceso circular, que ya no es vicioso, en el sentido de una vulgar e indefinidamente reiterativa petición de principio, sino virtuoso, pues expresa el propio proceso de la realidad misma del mundo constituyéndose.

El Ego Trascendental corpóreo se dice así de muchas maneras, en relación con los diferentes niveles de habilidad operatoria. En el nivel más bajo nos encontramos a un sujeto corpóreo que opera con unas multiplicidades objetuales de diferentes modos: coordinación de movimientos o acciones, operaciones concretas como deformar masas de plastilina para adquirir el concepto de "identidad de masa" tras el cambio de su figura en bolas o salchichas; operaciones abstractas (seriaciones, clasificaciones, enumeraciones de objetos, etc.), advirtiendo que todos estas modalidades de acción remiten a un mismo sujeto corpóreo que debe coordinar y regular sus actos en reciprocidad con las características y resistencias que los objetos manejados ofrecen.

Sobre este Ego corpóreo debe construirse el Ego personal, la personalidad propiamente humana, no ya como una sustancia espiritual sino como una nueva capa resultante, por anamórfosis, de acciones y operaciones en el marco de determinadas instituciones propiamente humanas, como puede ser el juego de las canicas de los niños suizos sobre el que Piaget observa y reconstruye la aparición de la conciencia de la regla justa, base de la moral autó-

noma que surge en la adolescencia:

"Los juegos de los niños constituyen admirables instituciones sociales. El juego de las canicas, para los muchachos, comporta un sistema muy complejo de reglas, es decir, todo un código y toda una jurisprudencia. El psicólogo, obligado por un deber profesional a familiarizarse con este derecho habitual y a extraer su moral implícita, sólo puede evaluar la riqueza de estas reglas a través de las dificultades que experimenta para dominar todos sus detalles.

Si se quiere comprender algo de la moral del niño, hay que empezar, evidentemente, por el análisis de estos hechos. Toda moral consiste en un sistema de reglas y la esencia de cualquier moralidad hay que buscarla en el respeto que el individuo adquiere hacia esas reglas"[42].

O, como puede ser la constitución de lenguajes avanzados, dotados de pronombres personales que hacen posible, como si de ponerse una máscara identificatoria se tratase, en un contexto de institucionalización social en el que ser persona es equivalente a jugar un papel o un rol que obliga a cumplir deberes y, en reciprocidad, reclamar derechos. La conciencia personal se construye entonces en relación a ciertas habilidades operatorias conductuales, que conllevan un "gobierno de sí mismo", para ser capaz de desempeñar tales papeles sociales. No hay aquí un *a priori* consensual de comunicación lingüística, como en Habermas o Apel, sino que la personalidad implica consensos y disensos que no son previos, sino que deben ser construidos según agrupamientos de acciones y reacciones que remiten a una racionalidad resultante de las interacciones corporales entre los sujetos humanos. No obstante, no es por tanto aquí lo importante las interacciones materiales puramente sensibles, como un empirista señalaría, sino la construcción de estructuras de acciones recurrentes, que resultan de la coordinación y agrupamiento lógico de las acciones corpóreas y lingüísticas según determinadas reglas.

En tal sentido, el Ego no es en cada nivel algo vacío, sino la resultante de una estructuración estable de las habilidades o habitualidades (*Habitualitaten)*, como decía Husserl[43], aunque deben establecerse diferencias entre el Ego psicológico (el sensorio motriz pre-lingüístico, el de las operaciones concretas, el de las operacio-

nes abstractas), el personal, el social, etc. Pero, en tanto que dicha comprensión del Ego no tiene lugar más que con la reducción operatiológica, que nos hace rebasar la conciencia natural y nos conduce al conocimiento trascendental, la operatiología constitutiva filosófica es la culminación interpretativa e integradora de las diversas consideraciones parciales operacionales de la realidad, tal como aparecen en las diversas investigaciones de la Psicología de Piaget, de la Sociología de Pierre Bourdieu, de los análisis de las habilidades ético-emocionales de Daniel Goleman, etc. Por ello la teoría del conocimiento operacional, iniciada por Piaget, abre un dominio más amplio y profundo de fenómenos, que incluyen los fenómenos éticos y sociales insuficientemente analizados por él. Pues el enfoque filosófico trascendental nos permite observar como el concepto psicológico evolutivo de habilidad corpórea trasciende el campo psicológico y se adentra en otros campos como el sociológico-antropológico, el etico-emocional, etc, por lo que precisa de un análisis más general que es el propio de la teoría del conocimiento filosófica.

La concepción filosófico-operatiológica del conocimiento, como venimos exponiendo, es muy diferente de las clásicas Teorías del Conocimiento. Una diferencia importante a señalar frente a otras, es que no es una Teoría exenta o separada de los resultados aportados por las diversas ciencias cognitivas, como la Psicología, la Sociología, la Neurología o la Lógica. Y en relación con las Teoría no exentas, como la Fenomenología, la principal diferencia es que la reducción que llamamos operatiológica nos pone en presencia de un sujeto corpóreo (no un mero "yo mental" husserliano) que opera con las cosas mundanas. Un ser- ahí, un ser vivo ocupado con los objetos de su mundo entorno, manejando instrumentos, en el sentido de heideggerianos seres a mano. A través de tales manipulaciones del mundo, que caracterizan al niño ya desde el estadio inicial senso-motor de su desarrollo inteligente, el Ego corpóreo construye, al coordinar de forma agrupada y cerrada sus desplazamientos exploratorios en el mundo y los desplazamientos de los objetos en sus manos, el concepto de Objeto permanente, de Espacio. El de Tiempo y el de Causalidad al coordinar agrupadamente relaciones entre objetos que se desplazan a distintas velocidades. Al final de dicho estadio sensorio-motriz, el niño se sabe, como señala Piaget, como un objeto más entre los objetos y como

un operador causal más entre las causas de los movimientos. Con ello se constituye como un Sujeto-Objeto, como diría Fichte. Aunque solo más tarde, al desarrollar el mundo simbólico del lenguaje se genera un Yo consciente en tanto que el lenguaje permite un desdoblamiento reflexivo y una des-localización del mundo inmediatamente percibido, liberando al sujeto de quedar reducido a las sensaciones inmediatas del aquí y el ahora.

Aquí se pone de manifiesto la existencia de un sistema de estructuras o de esencias, ya no meramente fenomenológicas, sino de esencias o estructuras operatiológicas actuales y potenciales que va construyendo y constituyendo al Ego a la vez que al Mundo. Dichas estructuras no conforman un *a priori* innato, como pensaban Descartes o Husserl, sino que son una construcción sintética del propio sujeto corpóreo dada *a posteriori*, que resulta trascendental, no ya por su origen, como pensaba el innatismo, sino por sus resultados, en tanto que permiten dichas operaciones la adaptación y supervivencia del sujeto en el mundo. Una filosofía operatiológica tiene como misión poner de relieve estas estructuras que resultan con ocasión de la experiencia, como decía Kant para evitar el innatismo cartesiano, aunque luego no supiese explicar el modo como el sujeto se constituye genéticamente. Fichte lo explica con su *Thathandlung*, aunque de un modo que todavía padece de "mentalismo" por su Idea del Yo entendido como un resultado de la interiorización reflexiva de la conciencia.

El Ego se constituye así como un resultado de una triple polarización. En primer lugar, por la polarización hacia la multiplicidad de los objetos. En segundo lugar por la polarización hacia sí mismo, como autoconciencia resultante al comprenderse como un "objeto entre los objetos". Y, por último, resulta una tercera polarización de sus propias emociones que le remiten a otros sujetos operatorios, en tanto que se descubre como una "causa entre causas", lo que le constituye a él mismo en dicha interacción como un sujeto operatorio. En tal sentido, la dualidad "cuerpo-espíritu" se genera desde las acciones de un proto-yo todavía indiferenciado, por una especie de metamorfosis resultante de las estructuras construidas (el espacio en correlación con los objetos, el tiempo en correlación con los movimientos como duraciones cíclicas, como movimientos más veloces o menos, etc.). En tal sentido, estas cons-

trucciones permanecen en el Yo y lo constituyen como una dualidad espacio-temporal, tradicionalmente denominada cuerpo-mente, de una forma permanente, aunque en un sentido no estático o substancial, como creía la filosofía metafísica, sino en un sentido funcional y dinámico, como invariantes resultantes de múltiples cursos de grupos de transformaciones de los desplazamientos y de las velocidades dados en el mundo entorno.

Esta esfera de las estructuras trascendentales no dadas ya *a priori*, sino *a posteriori*, construidas por un Ego corpóreo viviente y no meramente por un Ego "mental", son las que se empiezan a poner de manifiesto en la 2ª mitad del pasado siglo XX con la corriente del llamado Estructuralismo francés. Aunque no es común a todos sus representantes, pues hay un estructuralismo de los "procesos sin sujeto" de Althusser, Levi-Strauss o Foucault, que ha conducido al tema, entonces en boga, de la "muerte del hombre". Pero hay otros estructuralistas como Piaget o Pierre Bourdieu que, aun señalando la muerte del sujeto del Idealismo, no admiten con ello la muerte del Sujeto. En especial, subrayan y señalan como esencial la subjetividad trascendental de un sujeto, ya no entendido al modo idealista de una mente interior, sino como un sujeto corpóreo-operatorio.

En tal sentido es necesaria una nueva consideración global y filosófica del Ego, mediante lo que denominamos una operatiología genética, que ponga de manifiesto al Ego como un nexo de acciones y operaciones actuales y potenciales, positivamente analizables, que lo constituyen a diferentes niveles en su desarrollo evolutivo. Pues el Ego corpóreo y vivo, el hombre de "carne y hueso" del que hablaba Unamuno, no ha muerto, sino que es lo que es a través de un proceso genético por el cual se apropia operacionalmente, de forma efímera o duradera, de su entorno real a través de sus acciones que arrancan de sus instintos o necesidades básicas de supervivencia. Un gran sistema general de estructuras operatorias, una especie de algebra trascendental, queda reconstruido desde el nuevo punto de vista filosófico-operatiológico del que hablamos. Pues, desde él, el mundo no es meramente descrito, como hacen los fenomenólogos, sino construido y reconstruido con estructuras que es preciso inventar en muchos casos, como ocurre con las estructuras categoriales de la ciencia, especialmente con sus verda-

des plasmadas en Teoremas, las cuales nos permiten el acceso a capas de la realidad antes desconocidas.

Hay aquí una diferencia con la teoría del conocimiento empirista, que viene de Aristóteles y alcanza su mayor influjo, tras el Positivismo, en el mundo científico en el último tercio del siglo XIX. Una diferencia que ya Husserl percibió desde su punto de vista fenomenológico, cuando acusaba a los científicos de sostener una concepción empirista del conocimiento que no iba más allá de la denominada conciencia natural. Pero Husserl hace su crítica desde la nueva concepción de la conciencia como "conciencia intencional" de Brentano, esto es, desde el supuesto de que la conciencia no es un mero reflejo pasivo de la realidad, ni debe entenderse meramente en relación a sí misma como un recinto substancialmente cerrado, sino dada en correlación con el objeto al que apunta. En tal sentido es necesario investigar, no solo el objeto mismo sino, y a la vez, los actos de constitución del objeto, el cual, por ello mismo, no se da nunca pasivamente. Este ha sido el gran descubrimiento de la Fenomenología husserliana, que lo expresó con la denominación de "*a priori* de correlación", el cual es preciso no perder de vista en la captación de los objetos. Dicha captación supone precisamente la *epojé*, esto es, el desvío de la atención de las meras sensaciones para centrarse en la observación de las acciones correlacionadas con la captación del objeto como un todo. Aquí es donde aparece un mundo de estructuras o de esencias trascendentales, en el sentido de universales y necesarias, que nos permiten garantizar la verdad de nuestro conocimiento de la realidad, a diferencia de Descartes, el cual, por sostener una concepción sustancializada del Ego como "una cosa pensante", se ve obligado, como le reprocha Husserl, a recurrir a la "veracitas divina", a una fundamentación teológica extra-filosófica:

"Pero, ¿cómo puede alcanzar significación OBJETIVA este juego que transcurre completamente en la inmanencia de la vida de la conciencia? ¿Cómo puede la evidencia (la *clara et distincta perceptio*) pretender más que ser un carácter de conciencia de mí? Es el problema cartesiano que debía resolverse por medio de la *veracitas* divina (…) Se requiere por tanto la realización consciente de la REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA, PARA ALCANZAR AQUEL YO y aquella vida de conciencia A LOS QUE SE PUE-

DEN PLANTEAR CUESTIONES TRASCENDENTALES COMO CUESTIONES SOBRE LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO TRASCENDENTAL. Pero tan pronto como uno, en vez de efectuar a la ligera una epojé fenomenológica, emprende más bien, mediante autoexamen sistemático y como ego puro, el descubrimiento de su campo de conciencia entero, por ende de sí mismo, conoce que todo lo que existe para el ego está constituido en él mismo; más aún, que toda especie de ser, y entre ellas todas las caracterizadas como trascendentes, tienen su constitución particular. LA TRASCENDENCIA ES UN CARÁCTER DE SER INMANENTE, QUE SE CONSTITUYE EN EL INTERIOR DEL EGO"[44].

El problema de Husserl es, sin embargo, que permanece en una fundamentación idealista que sigue encerrando el conocimiento humano en los límites de una conciencia interior, de una Conciencia Pura. Heidegger criticará en *Ser y Tiempo* este reduccionismo idealista husserliano cuando entiende que Ser-en-el-mundo no se es originariamente como Ser-consciente, sino ocupándose con seres a mano (*Zuhandensein*) y no con seres dados meramente a la vista (*Vorhandensein*). Este punto de vista iniciado por Heidegger es muy similar al que utilizará Piaget con su Psicología genética para explicar el conocimiento humano, tal como aparece en los niños como un conocimiento corpóreo-operatorio y no meramente "mental" o lingüístico. Pues hasta los 2 años el niño no habla y, por tanto, su inteligencia es puramente práctica sin representación simbólica "mental" de los objetos. Las habilidades corporales, y de manera principal las manuales, son ahora la única forma de desarrollar y perfeccionar las estructuras de su inteligencia.

Por ello, tras las críticas de Heidegger a la Fenomenología husserliana y los desarrollos científico-positivos de la Psicología genética de Piaget, la teoría filosófica del conocimiento solo tiene sentido, consecuentemente, si es capaz de desarrollarse como una Operatiología Trascendental que, en lugar de ocuparse con meras descripciones fenomenológicas destinadas a captar las estructuras esenciales de los objetos, tiene que ocuparse con la construcción o reconstrucción racional operatoria de tales objetos, entendidos como generándose a través de las acciones u operaciones corpora-

les precisas para ello. En tal sentido se pueden entender positiva y dialécticamente el conocimiento humano, pues la acción del individuo sobre el medio incluye la posibilidad de que el medio, que no debe ser entendido como algo pasivo ni como una Substancia o Cosa en sí, cambie y actúe recíprocamente sobre el sujeto operatorio, el cual, como Piaget señala muy bien, debe modificar, acomodándose a la nueva situación, sus estructuras cognoscitivas para adaptarse a la nueva situación mundana. Desde este nuevo punto de vista, se percibe como una ceguera característica de la fenomenología husserliana su oposición a toda explicación dialéctica por considerarla meramente formalista.

En Piaget se recupera, frente a Husserl, la metodología dialéctica, aunque no como una dialéctica idealista mixtificada, sino como una dialéctica positiva, que brota de una relación positiva con el mundo, entendido no ya como un mero No-Yo fichteano, sino como algo que se puede determinar de un modo científico-positivo, descubriendo así su carácter operatorio, o ejecutivo como decía Ortega y Gasset al proponerse abandonar la fenomenología, y no meramente fenomenológico intencional

Fenomenología y Operatiología

Cualquier análisis histórico comparado, como el que estamos estableciendo entre las reflexiones cartesianas de Husserl y las que proponemos sobre Fichte, debe tomarse con la precaución metódica de sopesar al lado de las semejanzas innegables las no menos innegables diferencias. Teniendo en cuenta esto, podríamos realizar un tipo de análisis comparado entre la metodología fenomenológica husserliana y la metodología operatiológica que se deriva de Fichte, en relación con la presente crisis en que se debate el pensamiento filosófico. Un fenómeno general que podemos, en primer lugar, poner en correlación, es la existencia de una primera mitad del XIX y del XX de gran creación y novedad filosófica, en un caso con el Idealismo alemán y en el otro con el Movimiento fenómenológico que va de Husserl a Merleau-Ponty, pasando por Scheler, Heidegger y Sartre; y una segunda mitad en la que se produce una crisis por el influjo y preponderancia de corrientes que reducen la filoso-

fía a una concepción del mundo (Historicismo, Marxismo) o a una actividad meramente auxiliar de la ciencia especializada (positivismo clásico y neopositivismo analítico). Hoy nos encontraríamos, por tanto, en una situación de crisis y debilidad de la Filosofía semejante a la crisis con la que se enfrentaron en su tiempo Brentano y Husserl. Quizás incluso más agravada por los efectos perjudiciales de la masificación de la sociedad en el propio campo educativo en el que las enseñanzas clásicas, como la propia Filosofía, tiende a ser desplazada por la presión del utilitarismo tecnológico, unida a los estragos que produce la concepción absolutista o totalitaria de la democracia que pretende el sometimiento de todo a la regla de la mayoría, tanto en asuntos que necesitan de opinión cualificada como en los que no. Por ello el análisis de cómo se salió de aquella crisis filosófica abriéndose un periodo de gran creación filosófica, tanto académica (la Fenomenología) como mundana (el Existencialismo) nos debería ayudar en la búsqueda de un nuevo fortalecimiento de la Filosofía que nos permita encontrar una nueva salida a la crisis en la que estamos inmersos.

Lo más característico de la Fenomenología de Husserl fue la conquista de un nuevo método, el punto de vista fenomenológico, con el cual abrir una visión nueva de la realidad, más profunda que las anteriores, proporcionadas tanto por el análisis y la síntesis del positivismo como por la dialéctica de las síntesis y superaciones hegelianas. Dicho método trata de evitar tanto el psicologismo sensualista o sensacionista del positivismo como el formalismo de la dialéctica hegeliana. Frente al positivismo mantiene que, cuando escucho, por ejemplo, la canción de una cantante, dicha experiencia no se reduce a una mera suma de sensaciones, sino que se trata de captar la propia canción como una totalidad caracterizada por una forma o estructura (*Gestalt*) melódica que es preciso describir de una forma cuidadosa, ateniéndose a lo que aparece, y nada más que lo que aparece, cuando la escuchamos. Pues lo importante en el conocimiento de las cosas no es tanto decir qué son (sensaciones, ondas, etc.) sino como son posibles, como se nos da el objeto. A partir de este camino metodológico riguroso se podrá alcanzar la "esencia" del objeto, lo que él mismo es en realidad, su dimensión ontológica, pero no antes, como pretendería una filosofía dogmatica. En tal sentido, la filosofía fenomenológica sigue el plantea-

miento revolucionario gnoseológico-trascendental instaurado por Kant con su "giro copernicano".

Pero, aun más decididamente que Kant mismo, o los neo-kantianos, la perspectiva fenomenológica no ignora la importancia de la experiencia exterior en la formación del conocimiento, no es anti-empirica, sino que lo que echa en falta en el empirismo clásico es la actividad del sujeto necesaria y trascendental, como Kant puso de relieve, para la comprensión de las representaciones cognitivas. No hay Objeto sin Sujeto dirá después Fichte ("*keine Objekt, kein Subjekt, keine Subjekt, kein Objekt*") y, con él, Schelling y Hegel, abriendo así una concepción relacional del conocimiento en la que la objetividad se da conjugada con la subjetividad. Dicha actividad del sujeto (*noesis*) es entendida por los fenomenólogos en correlación apriórica y trascendental con el objeto de conocimiento (*noema*). Es el famoso *Apriori de Correlación* de que habla Husserl. Según ello, la constitución de los objetos de conocimiento está esenciálmente ligada a los actos por los que se nos dan en la experiencia. De ahí que la descripción minuciosa y exacta de lo que ocurre, cuando experimentamos algo, pasada por alto por el Idealismo, sea tan importante para los fenomenólogos. Así se dice que el descripcionismo fenomenológico abría una nueva forma empírica, positiva, de ver, de mirar el mundo. Siguiéndola podíamos no solo sentir la presencia de los objetos mismos, sino intuir, captar, de forma viva, su esencia, la estructura de su ser mismo, lo que en realidad son.

Pero la Fenomenología entenderá dichas esencias, formas o estructuras de los objetos, de una forma rígida, hipostasiada o reabsorbida en la materia objetual que se describe, como algo que está enterrado y que es preciso revelar, sacar a la luz, hacer patente, como un arqueólogo descubre un tesoro antiguo con sus excavaciones. Heidegger formulará la concepción de la verdad implícita en este modo de proceder recurriendo a la concepción de la verdad como *aletheia*, como des-cubrimiento o des-encubrimiento de la esencia de las cosas, de aquello que las constituye como las "cosas mismas" y que trata de rescatar la fenomenología siguiendo su famoso lema *Zurück zu dem Sachen selbst*. Una concepción descripcionista de la verdad que, aunque tiene como objetivo el desenterrar estas esencias o estructuras de las cosas, sin embargo no las en-

tiende todavía como constitutivas de la propia verdad de esas cosas, pues no consigue hacerlas despegar de la materia experiencial, con el fin de que adquieran vida y movimiento propio para tratar de reconstruir genéticamente las cosas mismas. Esto es lo que conseguirá hacer la Epistemología Genética de Piaget en su forma de entender las Formas o Estructuras que nos dan la "esencia" de los objetos en un orden circular y dialéctico, por medio del cual tales Estructuras son construidas operatoriamente según una causalidad circular, móvil y cerrada:

"Según este punto de vista, las operaciones intelectuales, cuya forma superior es lógica y matemática, constituyen acciones reales, bajo el doble aspecto de producción propia del sujeto y de una experiencia posible sobre la realidad. El problema consiste entonces en comprender cómo se elaboran las operaciones a partir de la acción material y mediante qué leyes de equilibrio es dirigida su evolución: las operaciones se conciben así como agrupándose necesariamente en sistemas de conjunto, comparables a las "formas" de la teoría de la *Gestalt*, pero que, lejos de ser estáticas y dadas desde el principio, son móviles, reversibles y no se encierran en si mismas sino al término del proceso genético a la vez individual y social que las caracteriza"[45].

En tal sentido, de la misma manera que la Psicología de la *Gestalt* fue sustituida y superada por la Psicología genético evolutiva de Piaget, al menos en el campo de la Psicología de la Inteligencia, sería preciso sustituir la filosofía fenomenológica por una filosofía que fuese el *pendant* de los avances científicos en la explicación del conocimiento introducidos y desarrollados por Piaget. Esto es lo que, a nuestro juicio, ha empezado a hacer Gustavo Bueno[46] con su concepción constructiva y genética de las Esencias filosóficas. Para entender dicha nueva noción de Esencia, G. Bueno remite a lo que considera dos modos diferentes de llevar a cabo la Definición de algo:

"... las definiciones pueden ser de muy diversos tipos. Desde luego, conviene precisar que estoy refiriéndome a las definiciones "reales" y no a las definiciones meramente "nominales". Propiamente una definición nominal puede considerarse como una definición de segundo orden en la que el *definiendum* sólo quiere remitirse

a la *definitio*, como símbolo de identificación de otra definición real previa; real porque al *definiendum* se le vincula denotatívamente a un contexto predefinicional, a un material denotado (por ejemplo "redondel") siendo la *definitio* precisamente la construcción o recorte de un concepto en el seno del contexto material denotado ("lugar geométrico de los puntos que equidistan de uno central"). Cuando a esta *definitio* le ponemos el nombre de "circunferencia" podemos considerar que este nombre está siendo definido por una definición nominal; aunque si suponemos que el *definiendum* "circunferencia" denota iniciálmente el contexto predefinicional y sólo a su través a la *definitio*, entonces la definición puede ser considerada como real. La definición será, pues, real cuando, independiéntemente de que a su vez desempeña la función de aclaración de un nombre, lo que nos importa de ella es su aspecto constructivo, y no meramente declarativo o prescriptivo, la construcción de un concepto que se establece necesáriamente sobre un contexto material predeficional dado"[47].

Según G. Bueno, la definición genética de la circunferencia:

"... se nos da cuando el concepto de circunferencia aparece, no ya como *especie átoma* (la circunferencia respecto de los infinitos "redondeles" individuales que la realizan), sino como la *especie de un género combinatorio* (las cónicas). El género combinatorio es el lugar lógico adonde habría que ir (suponemos) para aproximarnos a un concepto ontológico adecuado de esencia"[48].

Por ello, frente a las descripciones de Esencias de la Fenomenología, lo que importa ahora, son las definiciones constructivas. En tal sentido, ya la Psicología evolutiva de Piaget había optado, frente a la Psicología de la *Gestalt*, por las definiciones genético-constructivas del Espacio o del Objeto Permanente. Así, inspirándose y generalizando la famosa definición del espacio geométrico que hizo el matemático francés Poincaré, definiéndolo como la resultante de un grupo algebraico construido por los propios sujetos en sus desplazamientos, Piaget generaliza dicha estructura de agrupamientos algebraicos para definir genéticamente, además del Espacio, los propios Objetos entendidos como Objetos permanentes o Substancias, la Identidad, como identidad de masas, sea de agua o de plastilina, la Cantidad, la Medida o Número, etc.

Gustavo Bueno utiliza este procedimiento de la definición genética, que remite a Spinoza como ilustre precursor en su *Tratado de la Reforma del Entendimiento* [49], cuando propone definir el concepto de mesa, como un concepto generado a partir del surgimiento de las actividades manipulatorias en los homínidos, como "el suelo de las manos"[50]. O el concepto de "basura" a partir de la operación de barrer[51]. Con ello se amplían los procedimientos de definición operatoria que Piaget había utilizado en sus construcciones de las estructuras cognitivas a conceptos tan comunes como las mesas, la basura, el diálogo político, etc. Al fin y al cabo, se podría decir que se pasa de tratar de definir "esencias" o estructuras científicas o categoriales a "esencias" de objetos ordinarios. Sin embargo, G. Bueno no se detiene ahí, sino que lleva la aplicación de estos procedimientos constructivos a la definición de las propias estructuras cognoscitivas filosóficas, generalizando aun más este procedimiento de las definiciones operacionales o genéticas al aplicarlo a la definición de los conceptos filosóficos mismos, las Esencias o Ideas de la tradición. Las Esencias filosóficas dejan de ser estructuras rígidas aristotélicas, para ser entendidas como estructuras móviles, siendo necesario para entenderlas una explicación evolutivo-genética, similar a la desarrollada por Piaget en el terreno de las estructuras de la Inteligencia.

Así, Gustavo Bueno distingue en su concepción de las Esencias[52] un Núcleo generador, un Cuerpo envolvente y un Curso evolutivo en el que se especifican las diferentes avatares o fases de la Esencia en su transformación y desarrollo dialéctico, en el cual eventualmente se alcanzará la destrucción o negación del núcleo. Volviendo al ejemplo geométrico de la definición esencial de la circunferencia, G. Bueno ilustra dicha forma de definición:

"Si las cónicas son una *esencia genérica* del campo matemático, su *núcleo* podría ponerse en la intersección del plano secante y la superficie del cono (ambos son *componentes* o *elementos* del núcleo); el cuerpo de esa esencia genérica estaría constituido por el conjunto de funciones polinómicas (con sus parámetros) que convienen a las líneas de intersección respecto de sistemas exteriores de coordenadas; el *curso* de esta *esencia* es el conjunto de las especies (elipse, hipérbola, etc.) que van apareciendo, y, entre las cuales, figurarán la recta y el punto como "curvas degeneradas" (en las cuales el núcleo

desaparece"[53].

Gustavo Bueno denomina a las Esencias así entendidas "esencias plotinianas", por contraposición a las "esencias porfirianas" basadas en el procedimiento aristotélico de la definición por género próximo y diferencia específica, en el sentido de considerarlas como totalidades evolutivas que, al transformarse, conservan una unidad de origen, interpretando las palabras de Plotino:

"La raza de los heraclidas forma un género, no porque tengan un carácter común, sino por proceder de un solo tronco" (*Enéadas*, VI,1,3).

Es en tal sentido que hablamos de una filosofía positiva operatiológica por contraposición al positivismo fenomenológico, el cual todavía permanece preso de la rigidez de sus estructuras esenciales no pudiendo rebasar, por ello, el nivel puramente descripcionista de tales estructuras. El nuevo punto de vista aquí incorporado nos permite un enfoque igualmente positivo que el que reivindica la Fenomenología, por contraposición al propio de una filosofía puramente especulativa, pero que posibilita, a diferencia del enfoque fenomenológico, la introducción de una perspectiva dinámico evolutiva y dialéctica, análoga a la de Fichte, a la hora de abordar la comprensión esencial y última de algo, que es lo que tradicionálmente se atribuye a la labor estríctamente filosófica.

Por ello, el interés por volver a plantear la cuestión filosófica del método tiene su razón de ser en la percepción que creemos tener de lo que podríamos conceptuar como un Movimiento Operatiológico que se estaría formando desde la segunda mitad del pasado siglo y, que como contrapuesto en su origen al famoso Movimiento Fenomenológico, habría que remitirlo, en relación con su iniciación, a la Epistemología Genética de Piaget. En base a ella, entenderíamos el Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno, que incluimos como continuador de esta tendencia, como un "materialismo operatiológico", el cual prolonga, en muchos aspectos, el desarrollo del Movimiento Operatiológico en un campo declaradamente filosófico, a diferencia de lo que ocurría en Piaget con sus pretensiones de "fundamentalismo científico", a las que le condujeron sus desengaños filosóficos de juventud, tal como el

mismo cuenta en su libro *Sabiduría e ilusiones de la filosofía* (1965). Pero dentro de este movimiento científico y filosófico, que continúa la superación de la metafísica tradicional utilizando los conocimientos positivos que nos proporcionan principalmente las ciencias, no se ha reflexionado explícitamente sobre el método filosófico hasta el punto de ofrecer una visión clara y sistemáticamente diferenciada del precedente método fenomenológico husserliano. Por ello vamos a ofrecer, en lo que sigue, un esbozo de dicho nuevo método filosófico.

La Operatiología, en el modo en que la entendemos, pretende ser un método, en el sentido tradicional de un camino o procedimiento que nos permite ver y comprender el mundo, y la realidad en general, de una forma que creemos más clara y más profunda. Comparte con la Fenomenología el rechazo, como métodos metafísicos, tanto del racionalismo puramente idealista como de otros métodos insuficientemente positivos como el empirismo psicologista asociacionista. Pues los actos de conocimiento, como los actos de juzgar, deducir o hacer abstracciones, no son actos cuyo fundamento descanse en las meras sensaciones o "hechos" perceptivos, como sostiene el empirismo clásico; pero tampoco su naturaleza es meramente intencional, como sostiene la Fenomenología, sino que tales actos son actos, no de una "conciencia intencional", sino de una conducta operatoria corpórea, propia de un sujeto de "carne y hueso", como sostenía Unamuno, con pies y manos, sin los cuales sus operaciones serían ciertamente meramente intencionales y no efectivas. La clave de este conocimiento operatorio conductual no está, como pensaba el positivismo clásico, en la mera "coordinación de los hechos" para establecer leyes; ni tampoco en la descripción fenomenológica de las formas o esencias persistentes bajo la apariencia sensible, sino en la construcción o reconstrucción de las estructuras que resultan de la coordinación, no tanto de los hechos, como de las acciones conductuales. Pero el acceso a tales estructuras, que como "invariantes" de grupos de transformaciones operatorias no aparecen a simple vista, requiere un método artificioso que no es el de la simple observación natural sino que exige un punto de vista especial.

La Fenomenología había avanzado ya en esta dirección de su-

peración de la "conciencia natural" por medio de una *epojé* o "puesta entre paréntesis", que nos permita regresar por "reducciones" a la captación de las esencias o estructuras de las cosas, al margen de que estas sean reales o imaginarias, esto es, en tanto que fenómenos que se nos aparecen. Para nosotros, el sentido de la *epojé* no es tanto una eliminación del mundo cuanto una concentración de la mirada en una parte de él, las operaciones de los sujetos, desenfocando, por así decirlo, otras características de la realidad, como las propias de las sensaciones perceptivas, que no desaparecen, sino que actúan de modo secundario, como señalizaciones auxiliares para orientar las acciones. En tal sentido, Piaget llega a afirmar que la clave en la explicación del conocimiento humano está en las acciones y no en las sensaciones, frente a lo que sostenía el empirismo.

Pero, dichas acciones no son contenidos mentales, como eran para Fichte, sino que se dan como fenómenos en la experiencia conductual. Y lo que se da en la experiencia no es, como creía el idealismo kantiano, un material organizado por intuiciones y categorías que pone un yo interior o "mental", sino que, como apuntó con decisión Husserl, lo dado es un resultado de la correlación entre las acciones del sujeto (*noesis*) y los correlatos intencionales objetivos de tales actos (*noemas*). Tales objetos noemáticos ya no son meros "contenidos de conciencia", sino entidades dioscúricas, como diría Ortega al proponer la nueva metáfora del conocimiento con la imagen de Castor y Polus, los famosos dioses cabiros que forman una unidad de opuestos, de los que ya había tratado Schelling en un famoso discurso ante el Rey Maximiliano I de Baviera, titulado "Sobre las divinidades de Samotracia"[54]. Son entidades unitarias pero, a la vez, con un aspecto objetivo y otro subjetivo: son entidades objetivas generadas o construidas a través de coordinaciones subjetivas de acciones conductuales externas. Como reconoce Piaget:

"El gran mérito de las intuiciones husserlianas es de situarse de golpe en presencia de <<las cosas mismas>>, del fenómeno, pues, y de negarse a partir del dualismo del sujeto y del objeto. Husserl se opone tanto al idealismo como al apriorismo kantiano, que lo atribuyen todo al sujeto, como al empirismo o al positivismo que olvidan al sujeto en beneficio del objeto. El dato fundamental es,

para él, el fenómeno en cuanto interacción indisociable, y quiere partir de esa indisociabilidad para alcanzar lo real”[55].

Pero la fenomenología no procedió a un análisis sistemático de los modos en que se opera o articula dicha correlación. Esto es lo que se inicia con las investigaciones psicológico-evolutivas de Piaget, en las que se indagan los agrupamientos operatorios algebraicos como fundamento de los diversos tipos de conocimiento abstracto. En tal sentido debe corregirse la declaración husserliana, en la que manifestaba su adhesión al positivismo, cuando sostenía que la Fenomenología era un “positivismo absoluto” por la falta de presupuestos inherente a la *epojé*, (“Si ‘positivismo’ quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo ‘positivo’, en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas”[56]) en el sentido de que la filosofía operatiológica, que se está abriendo paso desde Piaget, es a su vez una forma de filosofía positiva, pero no absoluta, ni escéptica o relativista, sino que es una especie de lo que llamaríamos “positivismo operatiológico”, en tanto que se reconoce en las operaciones corpóreas humanas el último fundamento racional positivo, no absoluto, sino dado *in medias res* entre la vida puramente biológica y la cultural, que nos permite entender la realidad, sin incurrir en la locura metafísica ni en el idiotismo empirista, como decía Augusto Comte.

Husserl distinguía dos tipos de “reducciones” principales en relación con los dos aspectos noemático y noético de los actos cognoscitivos. La reducción noemática tenía como resultado la “visión” de esencias (*Wesenschau*). Pero Piaget, en relación con Husserl, había escrito que: “... problemas fenomenológicos, tantos como se quiera, pero método fenomenológico, eso si que no”[57]. Piaget acepta los planteamientos husserlianos de la *epojé* y las reducciones, pero su método es un método nuevo que nosotros proponemos denominar método *operatiológico*, el cual, en vez de describir las “esencias” o estructuras de la inteligencia humana, las construye o reconstruye a partir de la estructuración cerrada de las acciones. Por tanto, debemos tratar de recuperar el conocimiento de las esencias noemáticas husserlianas de un modo nuevo. Para ello tenderemos en cuenta que, partiendo de la tradicional división aristotélica de conocimiento intuitivo y conceptual, Husserl enten-

día las universalidades esenciales de diversos modos. Así diferenciaba las esencias sensoriales, como la que resulta de la captación del color "rojo", de las esencias conceptuales o categoríales, como la que resulta de la captación del concepto de un exaedro regular o "cubo". En el caso del color, la descripción fenomenológica concluía en poner lo esencial en su conexión con algún tipo de superficie, sin la cual no habría color. Dicha superficie actuaría como un soporte configurador en el que se sostienen las sensaciones atómicas de color y sin el cual no captaríamos el color, de un modo semejante a como una casa, para un fenomenólogo, no es una mera suma de sensaciones, sino que es un conjunto totalizado de sensaciones en una forma que pone el sujeto, como demuestra la psicología de la *Gestalt*. Pero desde un punto de vista operatiológico, una casa, esencialmente considerada, no es una determinada totalidad de partes, en las que lo esencial es la forma, sino que una casa es un sitio donde puedo entrar, refugiarme, etc. Una especie de guarida, cuyo significado esencial se capta cuando se conecta con operaciones de ocultamiento seguro, para dormir, alimentarse, descansar, etc. Por tanto su "esencia" se capta, de un modo más profundo, cuando la conectamos inmediatamente con funciones vitales, y no con meras formas perceptúales. En este sentido puede servir como ejemplo de intuición operatiológica de "esencia", la definición de "mesa" que ofrece Gustavo Bueno como algo cuyo significado esencial y más profundo se capta cuando la entendemos como "el suelo de las manos"[58]. Para conseguir tal resultado se procede criticando definiciones ya dadas, como que la mesa es un "mueble", lo cual además de no captar lo específico, pues vale también para un armario, no da cuenta de que existen mesas fijas, inmóviles; o, criticando por insuficiente la definición estructuralista por la que la mesa sería una totalidad funcional de partes: patas, tablero, etc. Bueno encuentra la definición correcta conectando la mesa con sus funciones operatorias antropológicas (comer, escribir, etc.), funciones que remiten a las manos y están en el origen de las transformaciones claves como la "mano exenta", posibilitada por la bipedestación de los homínidos, y las nuevas funciones que genera. En tal sentido, nos parece que expresa muy bien lo que podemos llamar una intuición de esencias operatiológica, en tanto que el significado esencial de la mesa se capta al relacionarlo con sus funciones vitales, desconectándolo de otras relaciones que se nos aparecen

ahora como secundarias y no esenciales a la cosa misma, con lo que se capta "lo que es", una mesa en su mayor generalidad y universalidad.

En el caso de las definiciones de objetos "categoriales" o abstractos, como hexaedro o "cubo", la definición fenomenológica hacía hincapié en captarlo como una síntesis invariante de una serie de perspectivas o escorzos en las que el "cubo" nunca se percibe entero, sino en escorzos de tres caras como máximo. El "cubo" es el resultado, por tanto, de una fusión de los diferentes escorzos captados en variaciones azarosas. Lo que añade aquí el nuevo punto de vista operatiológico es la articulación precisa de las acciones por las que se llega a concebir el "cubo" como tal: la estructura operatoria de "grupo algebraico" al que se someten sistemáticamente los "giros" o rotaciones a que sometemos al cubo para captar su estructura. A su vez, se pone de manifiesto la necesidad de vincular inmediatamente el "cubo", como lo que Piaget denomina "objeto permanente", con el espacio, ya no meramente perceptivo, como ocurría en Husserl, sino con el espacio sensorio-motor, que Poincaré fue el primero en definir como suponiendo el llamado "grupo algebraico de los desplazamientos": la suma de dos desplazamiento es otro desplazamiento (ley de composición interna), todo desplazamiento tiene su inverso, hay el elemento o desplazamiento neutro (el ir y volver al mismo sitio), la propiedad asociativa (los rodeos y atajos), etc. A su vez, Piaget ofrece definiciones operacionales de conceptos abstractos, como la identidad de masa líquida (experimento de identificar la misma cantidad de agua en vasos diferentes) o de la masa sólida (experimento de la bola y la salchicha de plastilina), en los cuales se pone de manifiesto la relación de verdad entre dos afirmaciones sobre la cantidad, no ya como adecuación de la afirmación a un objeto preexistente, ni como desvelamiento (*aletheia*), sino como una identidad resultante de la confluencia equilibrada de cursos de construcción operatoria diferentes.

La verdad se concibe, según esto, como lo que Gustavo Bueno denomina verdad como "identidad sintética" en sus análisis de las más complejas identidades establecidas por la ciencia ("$E=mc^2$"), como resultado de Teoremas, en los que las construcciones algebraicas cerradas no son ya uni-operatorias como en los ejemplos

citados de Piaget, sino que son multi-operatorias ("cierres categoriales")[59]. La verdad científica condensada en una identidad expresaría una intuición de la "esencia" o estructura de una realidad física, biológica, etc., obtenida tras complejos procesos de construcción operatoria (demostraciones de teoremas) en los que las operaciones conceptuales intermediarias son hábilmente neutralizadas para dar lugar a identidades inmediatas de términos que permanecían ocultas a la conciencia natural.

Piaget habría dado la formula general de estos procesos de conocimiento, que conducen, por equilibración, al establecimiento de conceptos tan básicos como el de espacio geométrico, o el de identidad de masa, resumiéndola en un proceso dialéctico positivo de cuatro fases, que supone una ampliación y rectificación de la famosa triada dialéctica hegeliana de la tesis-antítesis-síntesis, y que resume en cuatro pasos: si llamamos, en el ejemplo de la plastilina, A a la bola y B a la salchicha, el niño procede por sostener primero, p. ej., que hay más masa en A; luego, por el contrario, en B; en tercer lugar llega a un equilibrio sintético, en una especie de identidad por fusión (A y B), pero solo en una salchicha particular; por último, comprende la igualdad de masa en relación articulada con las transformaciones sucesivas efectuadas. En este último caso, la identidad no resulta de una mera fusión dialéctica de los opuestos, como en Hegel, sino de una conjugación positivamente articulada y equilibrada (la bola es más ancha pero, a la vez, menos larga; la salchicha es más larga pero, a la vez, menos ancha)a través de un cierre operatorio.

Así como la combinación y multiplicación de operaciones nos abrió el camino, a partir de las "esencias" de objetos cotidianos como una mesa, a la intuición de esencias categoriales científicas, la combinación ahora de tales esencias nos abre el camino a una plano diferente, que ya no es científico, sino que se corresponde con el plano propiamente filosófico de lo que se llaman las Ideas de la Razón, en el sentido kantiano, en cuanto distintas de las Categorías del Entendimiento. Kant creía que la tarea del pensamiento filosófico racional consistía en buscar una última razón incondicionada que fuese el fundamento de las cadenas de razonamientos (silogismos) a que nos conducían nuestros conocimientos categoriales. Dichas cadenas de razonamientos conducían a entidades

metafísicas últimas como el Yo, el Universo o Dios, las tres Ideas de la Metafísica especial de Christian Wolff. El propio Kant rechazó la metafísica de Wolff en tanto que entendía dichas Ideas últimas como entidades positivas, cuando realmente no son más que Ideales que sirven para orientar la razón humana, pero no para fundamentar o garantizar sus conocimientos. En si mismas, según Kant, no son más que artificios imaginarios, como lo son los paralelos y meridianos mediante los cuales nos orientamos en nuestra navegación por el globo terráqueo, sin tener que suponer que físicamente existan.

Desde Platón se tiene por contenido de la Filosofía a las Ideas, en el sentido de Esencias de las cosas, las cuales constituyen el verdadero mundo, la verdadera realidad que se esconde tras las apariencias. Pero durante siglos permaneció en la tradición filosófica occidental una falta de diferenciación entre Ciencia y Filosofía que no se pudo empezar a aclarar hasta que se constituyó la primera ciencia positiva, la Física newtoniana como "mecánica celeste" y "mecánica terrestre". Pues, anteriormente, era la Geometría el modelo de cientificidad, que al ser puramente "formal", no permitía ver con claridad la diferencia entre conocimiento científico y filosófico. Por eso se llegó a considerar a la filosofía, en tanto que mezclada con la Teología, como la Ciencia suprema en la Edad Media. Pues el concepto de ciencia aristotélico, en tanto que concepto meramente lógico, no podía discriminar entre la Teología racional y la Geometría. En tal sentido todavía el Padre Malebranche, aunque ya tenía conocimiento de la positividad de la ciencia moderna a través de Descartes, llegó a justificar, sin embargo, la Teología como ciencia en un sentido, no solo formal, por las famosas demostraciones de la existencia de Dios, sino también empírica o positivamente, pues para él los hechos en que se apoya la Teología son sus creencias. Pero todo esto sufre un cambio profundo con Kant, el cual, basándose en su punto de vista trascendental, se plantea la famosa pregunta, en su *Crítica de la Razón Pura*, de cómo son posibles los "juicios sintéticos *a priori*" propios de la ciencia newtoniana. Para contestarla se ve obligado a introducir el famoso "giro copernicano" en su explicación del conocimiento y los límites de la experiencia humana.

De ello resulta que la diferencia entre Conceptos científicos e

Ideas filosóficas reside en que, a diferencia de los Conceptos científicos del entendimiento (*Verstand*) que exigen siempre una intuición empírica, las Ideas surgen, según Kant, por una extensión de la razón humana cuando se adentra en sus indagaciones a tratar cuestiones que rebasan los límites de nuestra intuición empírica. Por ello el papel de las Ideas de la Razón (*Vernunft*) no puede ser ya constitutivo del mundo, como ocurría en la Metafísica de Wolff, sino que, en una Filosofía crítica, como la propuesta por Kant, dicho papel debe ser meramente regulativo, es decir, capaz únicamente de ayudarnos en nuestra orientación en el mundo, de la misma manera que decimos que no existen los paralelos o meridianos del globo terráqueo más que como líneas imaginarias construidas por los geómetras que, sin ser realmente constitutivas de la Tierra, nos permiten navegar por ello con seguridad. Pues mantener la Idea de que el mundo es finito es tan puramente racional como que es infinito, con lo que se abre aquí una dialéctica que Kant empieza a resolver con la generalización de un procedimiento para resolver tales contradicciones buscando una síntesis conciliatoria, que conducirá al famoso método dialéctico racional de Fichte, como método de investigación propiamente filosófico a diferencia de los métodos puramente científico experimentales. Pues Kant destaca, sin duda, por su "genio analítico" ya que sus importantes descubrimientos filosóficos permanecieron desparramados en las tres *Críticas*, pero estas mismas no formaban una unidad sintética filosóficamente fundada, sino que resultaban yuxtapuestas en base a la doctrina psicologico-metafísica de la Tres Facultades de Tetens. Por ello, la continuación de la obra kantiana requería una labor sintética de fundamentación estrictamente filosófica que se iniciaría con el, en palabras de Fichte, "genio sintético" de Reinhold, y culminaría en la más completa sistematización hegeliana. En tal sentido, Fichte mismo, aborda el análisis de las tradicionales Categorías aristotélicas, que Kant había empezado a estructurar y catalogar con precisión, según un nuevo proceder dialéctico y genético, aunque todavía con abundantes rectificaciones e incompletitudes, como muestran sus numerosas versiones de la *Wissenschaftslehre*. La gran *Lógica* de Hegel será el resultado más completo de este geneticismo dialéctico meramente formal o especulativo.

El viejo Schelling criticó, en sus *Lecciones de Berlín* (1841), el ca-

rácter puramente formal o negativo de la dialéctica hegeliana y propuso ya en sus *Lecciones de Munich* (1832)[60], sustituirla por una filosofía dialéctica positiva, por la que lo "lógico" debía ser sustituido por lo "histórico", lo negativo, por lo positivo, en una línea de crítica a la filosofía especulativa hegeliana muy similar a lo que proponía también Augusto Comte. El propio Marx hablará de poner la filosofía hegeliana, que pretendía andar con la cabeza (la Idea), sobre sus pies (la realidad material). Pero el positivismo que deriva de Comte abandonó el método dialéctico sustituyéndolo por una vuelta al empirismo pre-kantiano y el marxismo tendió a despreciar muchas veces la realidad más positiva en aras de una dialéctica formalista que se pretendía científica ella misma y ya no meramente filosófica. Los llamados "dialécticos" marxistas y los "analíticos" positivistas llegarán a ser especies opuestas y excluyentes en el siglo XX. No obstante ello, la conciliación entre lo dialéctico y lo positivo, como quería el viejo Schelling de Berlín, volvió a darse de forma singular y única en la influyente explicación del conocimiento llevada a cabo por la Epistemología Genética piagetiana. Pues Piaget estudió de modo científico-positivo, y no ya especulativamente como Fichte o Hegel, cómo se generaban los conceptos más abstractos en los niños, cómo el espacio, la cantidad, el número, etc., a través de la coordinación de sus acciones manuales con los objetos. En tal sentido su trabajo brillante y espectacular dio explicación de la ontogenia de la inteligencia en el niño.

Pero quedó sin explicar la filogenia de las propias Ideas o conceptos. A esto trata de responder, más recientemente, la teoría de los "memes" de R. Dawkins. Los "memes" unidades culturales, como los genes son unidades biológicas, que tienen la facultad de replicarse por imitación saltando de cerebro en cerebro y propagándose evolutivamente en abierta lucha y competencia entre sí. Como escribe Daniel Dennet:

"Estos nuevos replicadores son, en cierto modo, ideas. No las 'ideas simples' de Locke y de Hume (la idea de rojo o la idea de redondo o de caliente) sino esa clase de ideas complejas que forman por si mismas *unidades memorables distintas*"[61].

Dennet cita como ejemplos el arco, la rueda, el triangulo rectán-

gulo, la *Odisea*, las cuatro primeras notas de la Séptima Sinfonía de Beethoven, etc. En tal sentido, las Ideas, como estructuras o esencias cognoscitivas, en el sentido de Dawkins, todavía parecen unos entes hegelianos que se mueven por sí mismos y que utilizan a los organismos para desplazarse en el mundo. Pero, podría rectificarse esta interpretación suponiendo que más bien son las Ideas los instrumentos de los propios sujetos para adaptarse al medio y sobrevivir. Por ello las Ideas no deben concebirse como "auto-moviéndose" como el Concepto hegeliano, sino como teniendo un origen puramente humano a partir de un núcleo genérico, y un movimiento y transformación evolutiva que depende en su curso de cuerpos humanos institucionales que les dan cobijo e, incluso, un final en el que las Ideas pueden extinguirse y ser abandonadas. En tal sentido, podría mantenerse la concepción kantiana de las Ideas filosóficas como conceptos regulativos o estructuras conceptuales construidas, no ya por la "mente", sino por sujetos biológicos corpóreo operatorios a los que permiten adaptarse a la realidad y sobrevivir frente a las amenazas de la naturaleza. Lo que añade la teoría de los "memes" sería la explicación evolutiva o diacrónica del surgimiento y formación del Mundo de la Ideas, de la misma manera que es merito de Kant, junto con el francés Laplace, haber percibido la ausencia inconsecuente en Newton de una explicación mecánica de la formación del propio Universo con su hipótesis de la Nebulosa Originaria. En tal sentido las Ideas regulativas de Kant, además de surgir sincrónicamente de las antinomias o contradicciones que resultan de los encadenamientos silogísticos de juicios científico-conceptuales,- como cuando la cosmología mantiene con igual contundencia en los tiempos de Kant, y también ahora, que el Universo es finito, según unas teorías, e infinito, según otras -, dichas Ideas regulativas, tendrían también un origen y desarrollo evolutivo diacrónico, según el cual, toda Idea, incluso las más sublimes, como la del Ser o la de Dios mismo, tendría un origen temporal, que debe ser determinado por la Historia documental, buscando su filiación, sus ancestros de los que surge por transformación evolutiva. Buscando, incluso, sus posibles avatares o metamorfosis que la podrían conducir a una eventual destrucción degenerativa. En tal sentido nos referimos a las Ideas como "géneros combinatorios".

Una filosofía operatiológica positiva puede ofrecer también nuevas posibilidades para el tradicional planteamiento ontológico de la pregunta por las Ideas últimas o primeras de las cosas, al que creemos que debe seguir respondiendo la filosofía. Pues, admitiendo el carácter puramente regulativo que Kant les atribuyó, podríamos ir más lejos tratando de agrupar ahora las "esencias" gnoseológicas mismas de una forma nueva, no ya silogística, según los géneros aristotélico-porfirianos, estáticos, sino buscando su comprensión según una combinación de géneros operatorios que las englobase. Un tipo de géneros que, obedeciendo a una lógica operatoria, -y no meramente taxonómica de enclasamientos silogísticos, como ocurría en la ontología clásica criticada por Kant- tratase de encontrar un núcleo esencial generador de otras estructuras esenciales diferentes. Tal género combinatorio de estructuras esenciales tendría que tener un fundamento o ser generador. Dicho fundamento sería una estructura nuclear de donde se derivan operatoriamente las diversas estructuras resultantes por transformación del núcleo. Sería lo que Gustavo Bueno denomina un "genero combinatorio", como vimos más arriba con el ejemplo de las cónicas de Apolonio, en el que las diferentes estructuras geométricas curvas, como la circunferencia, la elipse, la parábola y la hipérbola, son generadas a partir de un plano que corta a un cilindro, obteniéndose como figura límite una recta, como una curva degenerada de radio infinito, en la que la circunferencia original, tras pasar por diversa transformaciones en elipse, parábola e hipérbola, desaparece como figura cerrada. Aquí aparece la Idea de un fundamento o núcleo a partir del cual se entiende el sentido último de las restantes estructuras como formando parte de un género evolutivo "cerrado", aunque no clausurado, más allá del cual no es necesario regresar para comprender el proceso como una totalidad de partes, plenamente inteligible. Como ejemplo de lo que decimos podemos remitirnos a la filosofía de la religión desarrollada por Gustavo Bueno en *El animal divino* (1985), en la que, partiendo de la definición aportada por los métodos de los fenomenólogos como Rudolf Otto en *Lo santo*[62], de lo "numinoso" (*das Heilige*) como esencia de la religión, aunque corrigiéndolo, en un sentido que llamaríamos operatiológico, al conectarlo con los animales divinizados de la zoolatría propia de las religiones primitivas, en los cuales sitúa el núcleo generador de la religión, de un modo similar a como Augusto Com-

te ponía en el fetichismo la religiosidad más primitiva, que después daría lugar al politeísmo astrológico y finalmente al monoteísmo. Otro ejemplo nos lo proporciona en su libro *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"* (1991), donde se parte de considerar la esencia de la política como lo que Aristóteles denominaba *eutaxia* (buen orden)[63] , el cual se formaría ya en las sociedades pre-estatales y se iría transformando en un curso histórico que pasaría por las sociedades estatales para alcanzar la constitución de poderes supra o trans-estatales en la llamada "globalización" política actual.

Queda abierto, como se puede imaginar, un campo muy amplio para el ensayo de este nuevo método operatiológico en la reconstrucción de esencias filosófico-ontológicas, el cual no ha empezado más que a dar sus primeros firmes y prometedores pasos. Por nuestra parte, esbozaremos, a continuación, una aplicación de este método a la consideración de la "esencia" del conocimiento humano poniendo su núcleo generador en las manos.

La mano como raíz generadora del conocimiento humano

La investigación filosófica sobre los orígenes del conocimiento humano, evitando toda remisión a la revelación divina, había sido iniciada modernamente por el famoso *Ensayo* de John Locke. En el se proponía la existencia de dos fuentes: el conocimiento por "sensación" y el conocimiento por "reflexión". Pero con ello se incurría en un dualismo que volvía a plantear serios problemas filosóficos, como la distinción entre sensaciones internas/externas o entre lo "sensible" y lo "inteligible". Por ello se trato de resolver estos problemas iniciando la búsqueda de una raíz o fuente común a Sensibilidad y Entendimiento, de donde manaría el conocimiento humano. Kant se planteó el problema de encontrar un puente que le permitiese superar el dualismo de origen aristotélico entre el conocimiento natural sensible (fenoménico) y el moral inteligible (nouménico). Llegó a hablar, en la *Crítica del Juicio*, de una oscura raíz común que permitiría poner en conexión ambos mundos, fenoménico y nouménico. Pero la tarea de encontrar dicha raíz la

empezarán a resolver sus inmediatos sucesores, Reinhold y Fichte. El primero, formuló el llamado Principio de la Conciencia (*Satz von Bewusstsein*), entendido como un hecho empírico a partir del cual definía, partiendo de la Representación consciente, la relación entre las representaciones subjetivas (fenoménicas) y las objetivas (nouménicas) de la realidad. Fichte, como vimos más arriba, entendió tal Principio de la Conciencia, no ya como un hecho-empírico, sino como un hecho-acción (*Tathandlung*), reconstru-yendo el conocimiento humano desde sus famosos Tres Principios. El gran descubrimiento de Fichte fue el relacionar las formas a priori kantianas con las acciones del sujeto, privilegiando el llamado "lado activo" del conocimiento, que Kant introdujo, frente al "lado pasivo" que lo subordinaba a las sensaciones.

Dicha concepción "activista" o dinámica del conocimiento, que se opone tanto al "empirismo" como al "innatismo", llegará hasta Piaget, a través de una tradición de la filosofía francesa decimo-nónica que va desde Maine de Biran hasta Bergson, pasando por Felix de Ravaisson, muy influido por Fichte y Schelling. Dicha tradición pone la esencia del conocimiento en la acción como reacción frente al "sensismo" empirista de Condillac. Pero Piaget se sitúa lejos del "positivismo espiritualista" de estos autores, impulsado por el giro conductista de la psicología científica en el siglo XX. No obstante, frente al Conductismo americano de Watson o Skinner, inserta, entre el Estimulo y la Respuesta, el Sujeto Operatorio, entendido ahora, no como una Conciencia kantiana, sino como un Organismo biológico, por tanto, dado en un medio al que es capaz de adaptarse evolutívamente, asimilándolo y acomodándose a él. En consonancia con el kantiano Primado de la Razón Práctica, el conocimiento es visto por Piaget, como un instrumento más de adaptación evolutiva, que mantiene una lógica en continuidad con otros mecanismos biológicos adaptativos, como la lógica de los dispositivos instintivos o la de los "circuitos neuronales".

Pero, quizás lo más característico de Piaget haya sido el enfoque genético y dialéctico-positivo en la explicación del conocimiento. Tal enfoque surge de la necesidad de buscar, no tanto una causa última del conocimiento (Dios, las sensaciones atómicas, la Conciencia, etc.), cuanto de explicar las leyes o estructuras de su

funcionamiento. Una forma de observar científica y positivamente como se generan y cambian dichas estructuras, es observar cómo se produce el aumento del conocimiento en los niños. A ello se dedicó esencialmente Piaget durante su larga vida de investigador. Sus descubrimientos y explicaciones de los Estadios del Conocimiento son de sobra conocidos. Lo que nos proponemos aquí es explotar su significado filosófico. En este caso, más concretamente, esbozaremos una visión, que creemos nueva, del conocimiento humano en su conjunto, utilizando la concepción "plotiniana" de las Esencias filosóficas de Gustavo Bueno, tal como la expusimos en el apartado anterior ("Fenomenología y Operatiología"). Según dicha concepción, las tradicionales Esencias platónico-aristotélicas, fijas y eternas, deben ser consideradas como móviles y evolutivamente temporales, en el sentido en que Plotino decía que "La raza de los heraclidas forma un género, no porque tengan un carácter común, sino por proceder de un solo tronco" (*Enéadas*, VI,1,3). Así, es necesario fijar, según la novedosa concepción buenista de las esencias, el "tronco" o Núcleo de donde procede la Esencia del conocimiento, el Curso o desarrollo que sigue y el Cuerpo que va generando.

En Piaget, como en Fichte, la Esencia del conocimiento es la Acción. Pero el Núcleo de donde arranca o mana dicho conocimiento no es la acción consciente interior o "mental", ni tampoco las sensaciones procedentes de los objetos externos, sino las acciones inconscientes, en el sentido de pre-lingüísticas, de órganos corporales muy determinados como la boca, los pies y las manos, en los primeros meses de un bebe. Ello es común con el resto de los animales mamíferos, pero a diferencia de los más cercanos a nosotros, como los chimpancés, lo que nos distancia de ellos ontogenéticamente es un cerebro superior, por supuesto; pero filogenéticamente son unas manos muchísimos más hábiles, como ha puesto de relieve en los últimos años Frank R. Wilson en su magnífico libro: *La mano. De cómo su uso configura el cerebro, el lenguaje y la cultura humana* (Barcelona, 2002). Por ello debemos considerar ahora que el núcleo o raíz generadora del conocimiento humano reside en algo tan pasado de largo en las teorías clásicas del conocimiento como las manos.

Dos grandes figuras del siglo XX, Piaget y Heidegger con su

concepción de lo "a mano" (*Zuhandenheit*), han rescatado del tradicional olvido el papel esencial y primordial de las manos en nuestra relación con el mundo. Piaget mismo señala las manipulaciones de objetos en los niños como el origen del conocimiento intencional, que apunta a los objetos a través de acciones mediadoras tan simples como el arrastre de alfombras cuando un niño quiere alcanzar un objeto lejano. En tal sentido es en el que podemos decir que el foco de las acciones o habilidades operatorias propias de la inteligencia humana son las manos.

Dichas habilidades pasan, según Piaget, por un curso o desarrollo de las posibilidades manipulatorio operatorias que cubre los famosos Tres Estadios evolutivos: el Sensorio-Motriz, el de las Operaciones Materiales y el de las Operaciones Formales. En el primero, el niño construye, a través de sus acciones, las categorías o estructuras operatorias básicas de la inteligencia: la de Substancia (Objeto Permanente), la de Causa, la del Espacio y la del Tiempo. En el Estadio de las Operaciones Materiales, el niño conoce los objetos físicos mismos construyendo con ellos clases, series y medidas, cualitativa y cuantitativamente. Y en el Tercer estadio, el de las Operaciones Formales, el niño alcanza conocimientos de Necesidad, Posibilidad, etc., por combinaciones abstractas de símbolos mediante los cuales se establecen relaciones puramente formales, las cuales, como en la deducción de Teoremas geométricos, se alcanzan tras un proceso de eliminación o neutralización por "cierres" algebraicos, de las operaciones o pasos intermedios. En tal sentido, dicho curso adquiere un carácter que podemos llamar dialéctico, en tanto que aboca en su final a la negación o neutralización de lo esencial del conocimiento humano, de las acciones u operaciones en la consecución de las ecuaciones o identidades últimas, como las verdades científicas, que nos permiten un conocimiento seguro de la realidad. Además, dicha dialéctica conduce a la reducción final de las ricas acciones y operaciones originarias a la mera manipulación de símbolos por la escritura, la "mente", la pulsación de las teclas de un ordenador o los botones de una consola.

Pero el Curso esencial se desarrolla, según G. Bueno, a través de un Cuerpo, una "corteza" o medio exterior, que lo envuelve y que va creciendo por capas acumulativas. La corteza que envuelve al

niño en su aprendizaje está formada por tres instituciones educativas distintas: el hogar (o la guardería), en el Primer Estadio; la Escuela, a partir de los 6 años, en el Segundo Estadio; y el Instituto de Enseñanza Media, a partir de los 11 hasta los 14 años, en el Tercer Estadio, en el que Piaget considera que se alcanza, por promedio, la madurez de la inteligencia humana.

De modo complementario, habría que considerar, para una comprensión, no sólo onto-genética del conocimiento, sino también filo-genética, los conocimientos que nos aportan la Antropología Evolucionista. Una tarea que también se planteó Piaget en sus comienzos, como manifiesta en una entrevista[64], pero que no abordó por la insuficiencia de los conocimientos paleo-antropológicos de su tiempo. Hoy, tales conocimientos han crecido abundantemente, por lo que puede ser más factible dicha tarea. En primer lugar se ha establecido la causa originaria de lo propiamente humano, su mayor capacidad en conductas inteligentes, en relación con las de los animales, en la aparición de rasgos diferenciales como la bipedestación, la mano exenta, el aumento del tamaño cerebral, el lenguaje articulado, la socialización por instituciones características, etc. Todo ello confluiría en la aparición de los inventos técnicos, que aunque, con precedentes en otras especies animales, habrían adquirido, a partir del denominado *Homo Hábilis*, hace dos millones de años, una importancia trascendental, por sus consecuencias, en la lucha por la vida evolutiva, como es el paulatino dominio del medio natural unido a un crecimiento y expansión poblacional creciente por el globo terráqueo.

Se consiguió poner este aumento de la inteligencia humana en relación con la aparición, no sólo de una mano exenta, sino de una mano extremadamente hábil en comparación con las manos de los monos mismos, dándose, en la famosa australopiteca Lucy, la aparición de una mano con una capacidad de prensión inédita en anteriores especies de monos y homínidos, equivalente a la de un lanzador de béisbol. Asimismo, el lenguaje habría aparecido primero como un lenguaje gestualmente articulado, antes que vocalmente, lo que concede de nuevo a las manos un interés central en tanto que es el órgano humano, excluyendo a la faringe - cuyo tracto bucal tardaría mucho más tiempo en conformarse en su capacidad articulatoria de sonidos -, con mayor posibilidades de lle-

var a cabo complicadas operaciones de comunicación simbólica, como demuestra el actual lenguaje de los sordomudos[65]. En tal sentido se ha vuelto a recordar el dicho, atribuido por Aristóteles, en su *De Partibus Animalium*, al filósofo griego Anaxágoras, de que "el hombre es el más sabio de los seres vivos por que tiene manos". Aristóteles acepto la frase, pero la interpretó en un sentido diferente al derivar la superioridad de la mano humana de la existencia de un cerebro más desarrollado:

"… pero es más razonable pensar que el hombre tiene manos porque fue más inteligente"[66].

De ahí el olvido, en la tradición filosófica ulterior, dominada por el escolasticismo aristotélico, del papel esencial que Anaxágoras le otorgaba a las manos. Papel que sólo empezó a emerger de nuevo gracias a la Antropología evolucionista, la cual atribuye finalmente el crecimiento y la progresiva configuración del propio cerebro humano, que despega ya claramente en el *Homo Hábilis*, esencialmente a una mano exenta y extremadamente hábil para la ulterior lucha por la existencia.

En tal sentido, podemos sostener, en una consideración ahora filo-genética, que la actividad manual es, como ocurría en la ontogénesis, el núcleo generador diferenciador de la inteligencia humana, en este caso de la técnica, que distanciará esencialmente a la especie humana del resto. El desarrollo de esta nueva habilidad o capacidad técnica de los homínidos seguirá un curso que ha sido teorizado de diversas formas en el siglo XX, con las obras de Childe, Munford, etc. y, sobre todo, tras el interés mostrado por la filosofía misma por la "esencia" de la técnica, en Heidegger u Ortega y Gasset. Este último, propone distinguir, en *Meditación de la técnica* (1939), tres fases en su desarrollo histórico:

(1) la "técnica del azar" que corresponde a las invenciones casuales, como el fuego, de las sociedades del estadio del salvajismo, poco desarrolladas en su división del trabajo.

(2) la "técnica del artesano", que aparece en sociedades con una división del trabajo en profesiones y oficios artesanos, y gran producción de instrumentos.

(3) la "técnica del técnico", la cual sería la derivada de las ciencias y supone ya máquinas basadas en teorías científicas.

Según esto, el desarrollo de la técnica, después de pasar por el estadio de la "técnica del azar", y por el de la "técnica del artesano", conduciría, en una tercera fase, a la aparición de la ciencia y de la posterior "técnica del técnico".

El surgimiento de la ciencia ocurrió, como es generalmente admitido, con la Geometría griega, la cual se constituyó sobre la base de conocimientos técnicos provenientes de la Agrimensura, las técnicas de medición de los campos desarrolladas especialmente por los egipcios. Los griegos, a partir de Tales de Mileto, desarrollaron procedimientos demostrativos, a través de operaciones puramente simbólicas, sobre relaciones espaciales que culminaban en Teoremas, los cuales eran expresión de verdades independientes de la experiencia. Dichas verdades se obtenían por un proceso deductivo, algebraicamente "cerrado", en el que se eliminaban o neutralizaban las operaciones subjetuales, como sostiene G. Bueno[67], para obtener ecuaciones que expresaban relaciones entre objetos, universales y necesarias. Con ello se alcanzaba por primera vez en la historia de la Humanidad el "seguro camino de la ciencia", al que se referirá Kant, hablando de Newton. Pero tal curso del conocimiento humano (técnica del "azar", artesanía, ciencia) ha ido cubriéndose, en su desarrollo, de una corteza que se corresponde respectivamente con la institución del mago-hechicero en las sociedades salvajes, la del taller artesano en la segunda fase y la institución del Colegio pitagórico o las Academias científicas en la tercera.

Por último, la propia ciencia debe ser considerada en una perspectiva de desarrollo puramente "interno", es decir, con independencia de las presiones o necesidades individuales y sociales; debe ser abordada en una de un modo que, desde Kant, se denomina "trascendental", esto es, que atienda a las propias condiciones "internas" de posibilidad de su desarrollo. En tal sentido aparecen, después de Kant, las Teorías de la Ciencia con el positivismo de Saint-Simon y Comte, los cuales plantean una reflexión sobre los métodos "positivos" de las ciencias y una orde-

nación y clasificación de estas. Plantean también un núcleo originario de las ciencias. Comte se remite a la metáfora cartesiana del árbol del conocimiento por la que las ciencias son ramas que derivan del tronco filosófico metafísico. A su vez, la Metafísica derivaría de la mentalidad religiosa originaria de la Humanidad, según la Ley de los Tres Estadios. Pero hoy sabemos que las ciencias no derivan de la Filosofía, sino de técnicas a las que perfeccionan (la Geometría deriva de la Agrimensura, la Astronomía de las cartas naúticas, la Química de la metalurgia, etc.). Más bien se puede decir, al contrario, que la Filosofía, misma surgió en Grecia de la reflexión sobre la Geometría (Platón). La Filosofía, como Filosofía Positiva, no aparece hasta que se constituyen en el mundo moderno las ciencias "positivas", que suceden a la Geometría, como la Astronomía, Física, la Química o la Biología, como señala el propio Comte. En tal sentido, quien sucede a la Metafísica, como necesaria reflexión generalista, no es propiamente el conocimiento científico, que es por su naturaleza, especializado, múltiple y particular, sino la Filosofía Positiva, que es la ocupación propia de los filósofos positivos, llamados por Augusto Comte "especialistas en generalidades".

Cada ciencia tiene por tanto una técnica particular o núcleo generador propio. Pero, si consideramos lo que caracteriza esencialmente a la propia cientificidad, como nueva forma de conocimiento caracterizado esencialmente por la forma de demostración categorizada y algebraicamente "cerrada" que constituyen los "teoremas", según Gustavo Bueno[68], entonces el núcleo generador de la figura gnoseológica "teorema", es la propia Geometría griega de Tales, Pitágoras, etc. En ella se crearon las primeras verdades científicas objetivas, aunque puramente "formales", bajo la figura de identidades o ecuaciones, como el propio Teorema de Pitágoras, "$a^2 + b^2 = c^2$", resultado de una construcción, que Bueno denomina alfa-operatoria, en la que se obtiene necesariamente, una verdad objetiva y válida para todos los triángulos rectángulos, tras la eliminación o neutralización de las operaciones puramente subjetuales del matemático.

La Geometría se constituyó, entonces, como un modelo "formal" de cientificidad que marca el primer desarrollo del curso que seguirá la constitución de las ciencias. El segundo momento de

dicho curso no se produce hasta la llamada Revolución científica del Renacimiento en la que se empiezan a constituir las ciencias físicas. En este caso, la novedad consiste en que las construcciones que Gustavo Bueno denomina alfa-operatorias se extienden a entidades físicas, materiales, como, planetas (Leyes de Kepler), o proyectiles (trayectorias parabólicas de proyectiles en Galileo). Dicho modelo demostrativo se ampliará a la Química a partir del siglo XVIII, obteniendo Teoremas químicos, como la Ecuación de Neutralización (Acido+Base=Sal+Agua) o la Ecuación de los Gases Perfectos..

Una tercera fase del curso de la cientificidad, se produce con el surgimiento de las Ciencias Biológicas, Etológicas y Humanas, en las que, sin embargo, debido a la presencia en sus campos de sujetos cuyas trayectorias operacionales son imprevisibles (sujetos conductualmente operatorios, animales y humanos), plantean una seria limitación a la posibilidad de construcciones cerradas alfa operatorias, que a todo más pueden alcanzar una forma de probabilidad estadística, funcional estructuralista o puramente condicional (Teoría de Juegos), o como ocurre con las leyes sociales o históricas. Tales Ciencias Biológicas y, en especial las Humanas y Etológicas, como se suelen denominar, tienden a moverse principalmente en lo que G. Bueno denomina metodología beta-operatorias, en las cuales las operaciones subjetuales, no solo no son eliminadas en los resultados, sino que son pedidas por estos en tanto que planes, proyectos, decisiones, etc., sin los cuales no se entienden los propios resultados. En tal sentido la cientificidad degenera aquí en tecnologías o praxeologías, como ocurre en la Jurisprudencia, la Etica o la Política económica, la Etología, etc. Con ello la pescadilla del conocimiento humano se muerde la cola, en una especie de regreso circular a sus condiciones iniciales.

Queda así cerrado, trascendentalmente, el gran círculo en que se mueve y evoluciona el conocimiento. Un círculo filosófico que pone límites trascendentales, en el sentido de Kant, a tantas ensoñaciones futuristas de las que son víctimas muchas veces los propios científicos, que poseen una Idea bien poco fundada de la propia cientificidad, aunque la practican admirablemente. Un círculo que no podemos, sin embargo, considerar meramente como “vicioso”, sino como plenamente “virtuoso”, una especie de toma

de Josué de la fortaleza de Jericó por aproximaciones circulares, como gustaba decir Ortega[69], pues gracias a él, nuestro conocimiento ha avanzado y avanza cada vez más, aun dentro de unos límites antropológico-trascendentales circularmente cerrados y básicos, los marcados principalmente por nuestras humildes extremidades superiores, las manos, que lejos de desaparecer, comparecen como necesarias e imprescindibles para comprender aquellas ciencias sociales y antropológicas, aparecidas las últimas, pero que el propio Comte consideraba las primeras por la superior dignidad de sus objetos, los propios seres humanos.

La Intersubjetividad Operatiológica

Como vimos más arriba, Husserl sostenía que en la actividad cognoscitiva se distinguen dos polos en el "fluir de la conciencia", el noético y el noemático. La atención al polo noemático es propia de la "intuición de esencias". Es la que hemos reinterpretado desde un punto de vista operatiológico. Nos queda por dirigir la atención al polo noético, en la que Husserl trataba del análisis fenomenológico de la "conciencia misma" como último residuo de una "reducción trascendental", con lo que llegaba a una *Egología* o estudio fenomenológico trascendental "genético" del Yo humano, en tanto fundamento o condición de posibilidad del conocimiento eidético mismo. Con ello, Husserl abría también el camino a una "fenomenología genética", que explicase las acciones constitutivas del conocimiento trascendental en el marco de la intersubjetividad y de lo que denominaba el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*). De modo correspondiente, desde una filosofía operatiológica, como la que defendemos aquí frente a la Fenomenología, debe plantearse una "Operatiología trascendental" que se centre en la génesis del propio Sujeto Operatorio o "Yo". En tal sentido, hemos iniciado su tratamiento[70] re-exponiendo el modelo ya clásico de la génesis fichteana del Yo según los famosos Tres Principios, pero a la luz de una psicología operatiológica como la de Piaget. No obstante, somos conscientes de la necesidad de volver a retomar muchos aspectos de esta Operatiología Trascendental, que consideramos insuficientemente tratados, y de abordar otros nuevos que se nos

van mostrando en esta nueva perspectiva filosófico-operatiológica, en el sentido de considerarla una obra abierta, una autentica *work in progress*.

Husserl ya detectó un importante problema en el cartesianismo, el llamado problema del solipsismo (*solus ipse*) del *cogito*. Un problema que afecta a toda filosofía basada en la autoconciencia como autoexamen del yo. Problema que también afectó al propio Fichte y a Husserl mismo, según las críticas de Heidegger y Ortega[71].

Fue Fichte el primero que trató de escapar al solipsismo de la conciencia individual acuñando, en su *Fundamentación del Derecho Natural,* la conocida afirmación de que "el hombre solo entre los hombres llega a ser hombre":

"El hombre (así como todo ser finito en general) sólo entre los hombres llega a ser hombre; y puesto que no puede ser otra cosa que un hombre, y no sería en modo alguno si no lo fuera, *si debe haber hombres en general, entonces han de ser varios*. Esto no es una opinión tomada arbitrariamente, o construida sobre la experiencia que se ha tenido hasta ahora, o sobre los fundamentos de probabilidad, sino que es una verdad estrictamente demostrable a partir del concepto de hombre. En cuanto se determina plenamente este concepto, nos vemos impulsados desde el pensamiento de un individuo a la aceptación de un segundo para poder explicar al primero. El concepto de hombre no es, por consiguiente, en modo alguno el concepto de un individuo, pues uno tal es impensable, sino el de una especie"[72].

Fichte ponía así la Intersubjetividad como fundamento de la subjetividad individual. Pero restaba el problema de explicar como una filosofía que parte del Yo puede explicar la identificación de otros Yo (*alter ego*). Fichte apelaba al sentimiento (*Gefühl*) como explicación última de la creencia en otros Egos. De modo similar había justificado la creencia en la existencia del mundo exterior, no ya por una deducción teórica sino por el sentimiento de resistencia práctica que nos opone y que nos obliga a actuar sobre la Naturaleza para dominarla y poder elevarnos sobre ella. Por tanto, la realidad de un mundo exterior al Yo, que incluye a otros Yo como No-Yo, encuentra una solución práctica a través del sentí-

miento de reconocimiento (*Anerkennung*) de otro ser como humano, como idéntico a mí en tanto que participe de la progresiva ordenación racional y moral del mundo garantizada, en último término, por un Dios que se revela y realiza a través de dicho Orden Moral. Fichte se defendió de la acusación de ateísmo que le hicieron en sus años de Jena manteniendo la creencia en un Dios, no entendido al modo spinozista como la Substancia infinita del mundo, sino como un Orden Moral de perfeccionamiento infinito. En tal sentido la solución al problema solipsista desemboca en la necesaria asunción de supuestos teológicos, lo que llevó a caracterizar la filosofía del Fichte de Berlín como una recaída en la metafísica religiosa y teista.

Husserl pretendió encontrar una solución al problema del solipsismo, como Fichte, a través de la intersubjetividad. En tal sentido buscó una caracterización positiva y verificable del sentimiento de reconocimiento en intra-afecciones como la Empatía (*Einfühlung*), que nos permite identificarnos con los otros Egos a través de las fusiones emocionales de la simpatía, la compasión, el amor, etc. La vida ajena se percibe entonces secundariamente a partir de la propia conciencia racional, por analogía, descubriendo en el propio Yo el reflejo leibniziano de mónadas ajenas. Se alcanza así una intersubjetividad trascendental como base de la universalidad moral del mundo humano. Husserl no necesita recurrir, como Fichte, a la Idea de Dios como fundamento de la moralidad intersubjetiva, pero a costa de fundamentarla ahora en una idealista conciencia intersubjetiva que apunta a una entidad ideal tan poco positiva como la Humanidad.

Max Scheler habría tratado de escapar del idealismo fenomenológico de Husserl introduciendo el concepto de una "intencionalidad emocional" que no pasaba por la esfera de la conciencia, como se demuestra en la descripción fenomenológica de los actos de simpatía, fusión emocional, compasión, etc[73]. Recurriendo al conocido Pensamiento de Pascal, en el que afirma que "el corazón tiene razones que la razón no entiende", mantiene el carácter no racional, en el sentido de conscientes, de los actos emocionales más básicos. De un modo similar a como el otro gran discípulo crítico de Husserl, Martín Heidegger, enfrenta a su maestro la existencia de un conocimiento hábil o diestro ligado al

uso de instrumentos, como el martillear, que son ejemplos de actos intencionales que no pasan por la conciencia y que nos ponen en relación inmediata con un mundo de habilidades que no está dado ante los ojos (*vorhanden*) sino a mano (*zuhanden*). En palabras de Hubert Dreyfus:

"Heidegger se vio obligado a preguntarse si esa relación sujeto-objeto era de verdad una descripción correcta de nuestra relación con las cosas. ¿Requiere verdaderamente nuestro modo de percibir las cosas y las personas una experiencia subjetiva?. Husserl insistía en que teníamos que hacer fenomenología, es decir, dejar que las cosas se mostraran como eran en sí mismas; y cuando Heidegger examinó el modo en que las personas se relacionaban con las cosas, encontró que normalmente no era como *sujetos* relacionados con *objetos*. La conciencia no desempeñaba una función necesaria en absoluto. Esto parece muy extraño. ¿Cómo podía ser? Bien, Heidegger tenía facilidad para encontrar ejemplos sencillos. En este caso tomó como ejemplo la acción de martillear. Cuando un carpintero martillea –si trabaja bien, y domina lo que está haciendo—el martillo se vuelve transparente para él. El martillo no es un sujeto orientado intencionalmente hacia un objeto. No tiene que pensar en él en absoluto. Es posible que preste atención a los clavos, pero si es un verdadero experto y los clavos entran bien, tampoco tiene porqué prestarles atención. Puede pensar en la comida o puede hablar con otro carpintero y su tarea continua sin problemas. Heidegger llama a este modo hábil y cotidiano de enfrentarse a la realidad 'comprensión primordial', y a este modo de percibir las entidades, 'estar a mano'. Si consideramos nuestro modo de estar-a-mano en relación a las cosas, no encontramos sujetos conscientes orientados intencionalmente hacia objetos independientes"[74].

Max Scheler encuentra la existencia de habilidades emocionales ligadas directamente al cuerpo y a sentimientos irracionales como la simpatía o el odio generados inmediatamente, sin pensarlo, ya en el caer mal bien o mal "a primera vista" de una persona que conocemos por primera vez, etc., de modo puramente emocional y sin mediar una intencionalidad consciente. En tal sentido el cuerpo y no la conciencia aparece aquí, no ya como ocurría en Husserl, como un mero mediador, un instrumento necesario del Yo para al-

canzar el reconocimiento de otros Yo. Este es un paso, que antes de Husserl, había ya dado el propio Fichte en su *Fundamento del Derecho Natural* cuando resalta la importancia de los órganos corporales como instrumento necesario del Yo para realizar sus fines. Husserl perfeccionará ésta concepción fichteana desarrollando el concepto de Habitualidades, como cristalización de mecanismos corpóreos que regulan la actuación del Yo en el mundo, muy influyentes, p.ej., en la Sociología del Conocimiento de Pierre Bourdieu[75]. Pero, desde una filosofía operatiológica, habría que proceder en un sentido diferente, partiendo de un sujeto corpóreo operatorio que se constituye, al revés de cómo lo pensaba Husserl, es decir, desde fuera, desde la interacción conductual con las cosas y los otros sujetos corpóreos operatorios. Por tanto, es el propio Yo el que se construye a partir de la interacción con los otros. Como señalaba Ortega:

"…hay que volver del revés, a mi juicio, la doctrina tradicional, que en su forma más reciente y refinada es la de Husserl y sus discípulos -Schütz, por ejemplo-, doctrina según la cual el *tu* sería un *alter ego*. Pues el *ego* concreto nace como *alter tu*, posterior a los *tús*, entre ellos; no en la vida como realidad radical y radical soledad, sino en ese plano de realidad segunda que es la convivencia"[76].

Con la construcción del Objeto Permanente, en correlación con la construcción del Espacio geométrico en el estadio Sensorio-motriz de Piaget, se construye a la vez el Ego del niño dado como un "objeto entre los objetos". Con la construcción del Tiempo, en correlación con la coordinación de las velocidades de los Objetos en movimiento, el niño empieza a comprenderse como un "sujeto entre sujetos", como una causa del movimiento de los objetos entre otras causas. Con ello se empieza a edificar el mundo del Ego Operatorio, causante de movimientos, a partir de los otros Egos operatorios, causantes del movimiento de los objetos. De todo ello resulta una especie de construcción de mónadas permanentes y operantes que constituyen la base del Ego racional humano y etológico. A partir de dicha base piagetiana, ya no idealista , sino racio-biológica o racio-vitalista, en el sentido de Ortega, se puede progresar en la nueva explicación operatiológica del mundo natural y de la conducta humano-etológica.

Mantenemos sin embargo, con Husserl, la crítica a la ingenuidad de la conciencia natural y cotidiana, que supone un mundo predado que siempre ha sido como aparece a la vista y a la conciencia común, en el sentido que se nos aparece ahora como una especie de matriz mítica de creencias sin fundamentación. En la vida cotidiana experimentamos el mundo actuando sobre las cosas presentes, dadas ahí delante nuestro y a mano, sin que seamos conscientes de la contribución de nuestras propias acciones y operaciones a la formación de las representaciones perceptivas e intelectuales de las cosas mismas. Pues las bases de la constitución de tales representaciones, su marco espacio-temporal, la propia noción de objetos permanentes o de sujeto actuante, se construyen en el llamado periodo sensorio-motriz, antes de los dos años de edad, por lo que no guardamos memoria de tal acontecimiento originario de nuestro Yo. Saber es recordar, como decía Platón, y hoy podemos reconstruir indirectamente, por la observación de otros Egos que nacen todos los días en el mundo, lo que ocurría en ese periodo del que no recordamos casi nada. Construíamos entonces recíprocamente el Yo y el Mundo sin ser conscientes, con un saber puramente práctico, de una forma pre-representacional, preconsciente. Por ello, la conciencia cotidiana natural que adquirimos con el aprendizaje del lenguaje es una conciencia que ignora nuestra experiencia originaria del mundo real, del mundo como Voluntad (*Wille*) y no como mera representación (*Vorstellung*) que diría Schopenhauer. Así se entiende que la conciencia ordinaria solo se mueve en la apariencia, esto es, en la representación resultante que olvida su génesis.

Hoy somos conscientes de esa génesis por el surgimiento de una nueva interpretación del conocimiento, iniciada precisamente en las *Thathandlungen* fichteanas, que remite a las acciones como génesis dialécticas de las representaciones conscientes. Dicha guía filosófica ha posibilitado la aparición de la Psicología genético-evolutiva de Jean Piaget, la cual no se entiende sin su referencia a la filosofía francesa de la 2ª mitad del siglo XIX que culmina en un Bergson conocedor de Fichte[77] e ídolo filosófico de un jovencísimo Piaget:

"Empecé por un ensayo bastante limitado, pretenciosamente titulado 'Esbozo de un nuevo neopragmatismo' en donde proponía una idea que sigue siendo central en mí, es decir que la acción com-

porta en sí misma una lógica (esto contrariamente al intelectualismo de James y de Bergson) y que por consiguiente la lógica tiene su fuente en una especie de organización espontánea de las acciones"[78].

El propio Piaget da, en la misma página citada de su *Autobiografía*, una lista de grandes filósofos que leyó, como Kant, Spencer, Bergson, Comte, W. James, entre los cuales no figura Fichte. Pero podría rastrearse una influencia indirecta a través de filósofos franceses que cita como Lachelier, Boutroux o Lalande, los cuales defienden, una "metafísica positiva" que llega hasta Bergson y se opone, desde Maine de Biran, el llamado "Fichte francés", al mecanicismo empirista de Condillac, señalando la acción, el habito, etc., frente a las meras sensaciones del sensismo, como clave para entender el conocimiento humano.

No obstante ello, la concepción de la teoría del conocimiento dominante entre los científicos durante el siglo XIX sigue siendo la concepción empirista naturalista que propugnará, sobre todo, el movimiento positivista arraigado principalmente en Inglaterra desde Stuart Mill hasta Russell. A su vez, el triunfo del especialismo científico y de la mayor influencia de la tecnología en el planteamiento y desarrollo de los Programas de Investigación científicos en el siglo XX, sobre todo en su 2ª mitad, cuando la ciencia, dejando de ser una mera superestructura cognitiva pasa decisivamente a constituir un componente básico en la industrialización de las sociedades más avanzadas, dicho triunfo ha reforzado el ingenuo prejuicio naturalista empirista en la mentalidad de los científicos naturales. Se trata, como señalaba Husserl de una "ingenuidad de nivel superior"[79], pero una ingenuidad al fin y al cabo, propia de la reducción de los anteriores científicos cultos y críticos a "barbaros especialistas", como señalaba Ortega, hombres masa vulgares que pretenden imponer su autoridad, limitada a un pequeño campo del saber, en las cuestiones generales que no son de su competencia, ni de las que se ocupan por dominar aunque sea minimamente. Ya el Padre Feijoo señalaba, en alusión a la falta de formación del clero, la clase culta de su época, que el vulgo también se da entre los que saben latín[80].

Piaget, sin embargo, aunque lejos del barbarismo de los espe-

cialistas, creía que las propias ciencias habían introducido en sus proyectos de investigación la reflexión metodológica sobre sus procedimientos cognoscitivos, por lo cual podrían prescindir de la Filosofía:

"En cuanto a la epistemología, durante mucho tiempo ésta constituyó una de las ramas esenciales de la filosofía en la época en que los grandes filósofos eran, a la vez, creadores científico, como Descartes o Leibniz, y teóricos del conocimiento, o en que, sin haber creado ciencias nuevas, habían aprendido a reflexionar en función de las ciencias mismas, como Platón a partir de las matemáticas, o como Kant a partir de Newton. Pero en el actual estado de la progresiva diferenciación del saber nos encontramos con que las principales novedades epistemológicas han nacido de la reflexión de los espíritus científicos acerca de las condiciones del conocimiento en sus propias disciplinas, y ello, sobre todo, con motivo de las crisis que han forzado la refundición de los principios y de los métodos. Así es como en los congresos internacionales de los matemáticos se ha dedicado toda una sección al estudio de los 'fundamentos de las matemáticas', y el análisis epistemológico ha sido conducido por los matemáticos mismos, siguiendo el ejemplo de Henri Poincaré, de David Hilbert y de tantos otros. Y así es, igualmente, como los mejores trabajos de epistemología de la física se han debido a los físicos mismos; etcétera"[81].

Pero, aun admitiendo dicho cambio, la conciencia crítica científica, dada la creciente tendencia hacia la especialización, no suele rebasar el nivel limitado de su propio campo categorial, y no puede alcanzar, por razones constitutivas, una perspectiva más general hacia la que la conducen sus propias limitaciones; pues, cuando lo hacen, pasan a un nivel multidisciplinar en el que afloran las Ideas más generales, los conflictos de fronteras entre diferentes disciplinas cuando afrontan los mismos temas, los cuales remiten a reflexiones más generales sobre el campo propio de cada ciencia, sobre la cientificidad misma, etc., que conduce finalmente a las tradicionales posiciones filosóficas.

Si estas posiciones filosóficas tradicionales no son suficientes para dar cuenta de los nuevos avances o descubrimientos científicos, es legítimo renovar los procedimientos de interpretación filo-

sófica con otros más adecuados. De ahí la necesidad de una comprensión filosófica nueva que nos permita interpretar, por el gran significado filosófico que le atribuimos, los avances innegables de la propia Psicología evolutiva piagetiana sobre la llamada Psicología fenomenológica de la *Gestalt*. Dicha comprensión filosófica nueva la denominamos una interpretación operatiológica por contraposición a la ya clásica interpretación fenomenológica. En correlación con dicha explicación del conocimiento resulta de nuevo, asímismo, una explicación ontológica. Con ello la Operatiología Trascendental culminaría en una Ontología Universal crítica y positiva, sobre la cual podrían descansar las Ontologías regionales del Ser, no ya entendido metafísicamente como una Substancia o Causa última, sino deducido o reconstruido positivamente del operar (*ese sequitur operari*) y no al revés, como hacía la Metafísica (*operari sequitur esse*). En tal sentido la *prima philosophia* no será ahora la tradicional Metafísica ontológica ni tampoco la moderna Teoría del Conocimiento sino, para decirlo heideggerianamente, la Teoría del Ser-ahí (*Dasein*), del Ser que construye o reconstruye un Mundo, de un Yo actuando en unas Circunstancias. Será una Ontología General Antrópica, entendida primero en dos planos que se alimentan recíprocamente: el plano ontogenético (Teoría del *Ego* individual) y el filogenético (Teoría de la Intersubjetividad). En base a esto se construirían las Ontología regionales sobre los entes particulares con que se enfrentan concretamente los Hombres como son la Naturaleza inorgánica, orgánica, la Cultura (personal, impersonal), la Historia, etc.

Tenemos así un nuevo proyecto de una Filosofía Universal (una *mathesis universalis*) muy diferente de la de Descartes, de la del propio Fichte o Hegel, y de la de Husserl, la última más próxima a nosotros. Una nueva posibilidad de sistematización filosófica que no debe ser entendida al modo de una "deducción" racional de proposiciones "mentales", sino de una sistematización de las acciones, pero no en un sentido idealista como lo planteaba Fichte, y que todavía alcanza al propio Husserl, al menos en su periodo de inicial y de madurez, sino en un sentido corpóreo-operatorio real y no meramente intencional.

Para ello se necesita triturar la apariencia fenoménica de un mundo meramente dado a la conciencia ingenua natural, ya sea esta

analfabeta o científica, por medio de la intuición de las operaciones, la cual no necesita poner en duda el mundo, sino al mundo como es dado meramente a la vista (*Vorhandensein*) para regresar a sus verdaderos fundamentos universales, los cuales no están ya "dentro" de nosotros, ni tampoco en una lejanía cósmica inaccesible, sino ahí a mano (*Zuhandensein*), delante de nosotros mismos, en nuestras operaciones con los objetos mundanos, en tanto que, como afirma Piaget:

"Una operación es, ante todo, un acto, un acto que no 'representa', sino que realmente efectúa una 'transformación', en oposición con los dos estados –inicial y final- cuya transformación modifica al primero para construir al segundo"[82].

Pues, de este modo, se puede afirmar que, para conocer la verdad de este mundo no hace falta ir muy lejos, pues esta se halla, entre el dentro más próximo y el afuera más lejano, en tus propias manos.

APENDICES

Fichte a la luz de Piaget

La obra filosófica de Fichte parece que vuelve a despertar interés en relación con la filosofía contemporánea. Pues, del mismo modo que se está produciendo un redescubrimiento de la Fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty en relación con la llamada corriente de la "mente corporeizada" (E*mbodied Mind)* se está interpretando la obra de Fichte como un inicio de la crítica que, en el mundo de la filosofía analítica del lenguaje y la hermenéutica lingüística de los Habermas, Apel, etc, se abrió con la consideración de los famosos "actos de habla" de Austin como una interpretación activista de las proposiciones comunicativas. En tal sentido se mueve Isabelle Thomas-Fogiel: *Critique de la Représentation. Étude sur Fichte* (2000), *y Fichte. Réflexion et Argumentation* (2004), destacada y brillante interprete de la difícil *Wissenschaftlehre* fichteana, tanto por la dificultad de la tortuosa exposición como de la multiplicidad de versiones existentes de la misma. Fichte habría anticipado ya, según dicha autorizada interprete, la necesidad de interpretar las representaciones proposicionales de hechos desde las acciones.

Por ello, en tanto que Fichte propone una explicación sistemática del conocimiento desde la estructuración genética de las acciones, una especie de Actiología o "logique des actes", como señala I. Thomas-Fogiel (*Critique de la Represéntation*, p.114), creemos que se puede revalorizar la teoría del conocimiento de Fichte aún más si se pone en conexión con la Teoría del Conocimiento o Epistemología Genética de Jean Piaget. Como muestra de ello reproducimos aquí un texto tomado de mi libro *Principios filosóficos del Pensamiento Hábil* (2009):

El Idealismo de Fichte a la luz de Piaget.

Así como hubo un segundo Heidegger, no hubo propiamente un segundo Ortega. Si Ortega no hubiese fallecido en 1955 y hubiese sobrevivido a la moda existencialista, se encontraría con otra moda filosófica, la del Estructuralismo francés, en la que hubiese

encontrado una afinidad metodológica mayor para dar con los estímulos que le permitiesen un desarrollo sistemático de la razón vital, del 'ser ejecutivo', en cuanto núcleo de una nueva filosofía. Con esta moda estructuralista se encontró la generación de Eugenio Trías, la llamada generación del 68 o de la Transición a la democracia en España. En ella forjó el filósofo barcelonés su idea de la filosofía como algo dual, que coexiste de forma insuperable con una sombra. Intuición que le llevaría a concebir eso que media entre ambas como el límite o frontera, como quicio sistemático a partir del cual elaborar la reflexión sistemática de una filosofía dual, 'trágica', dioscúrica, que Ortega se propuso y nunca culminó. Influida por ese mismo Estructuralismo mi generación, se encontró con un arsenal de descubrimientos de la nueva Psicología Evolutiva de Piaget que ciertamente le hubieran permitido también ya a Ortega justificar positivamente el origen del conocimiento en el "ser ejecutivo". Por ello se abre para nosotros, que, en términos de Ortega, pertenecemos a la generación inmediatamente siguiente a la de Trías, la oportunidad de revitalizar y sistematizar la razón vital, entendida como una razón fronteriza, esto es, como una racionalidad que no está ni en la cabeza, ni enteramente fuera de ella, sino en las extremidades del propio cuerpo. Para ello trataremos de desarrollar dicha sistematización de la razón vital a través de una nueva versión positiva del método fenomenológico, pero sustituyendo el lema 'a las cosas mismas' por el de 'a las operaciones mismas', un punto de vista que podemos denominar *operatiológico*, entendiendo la razón manual bajo la especie de la razón fronteriza.

Para ello es preciso profundizar previamente en la línea de superación del Idealismo moderno que había iniciado Ortega mismo. Como es sabido, dicha superación es la tarea con que se inicia la filosofía contemporánea. Marx y Engels vieron en Hegel el punto de referencia para, invirtiéndolo, pasar a una filosofía inversa del idealismo, el materialismo, conservando las virtualidades del método dialéctico hegeliano. Schopenhauer, que inicia otra corriente contemporánea, el Vitalismo, abominando de Hegel, propone volver a Kant, para a partir de él salir del idealismo hacia una filosofía de la vida, no de la conciencia, al entender que el *noumeno* del que hablaba Kant, no es una Cosa inerte, sino algo vivo, la Voluntad. Ortega, insatisfecho con el utopismo a que con-

dujo el marxismo tras la Revolución Soviética y con el irracionalismo vitalista que alimentó la reacción fascista, ve en un filósofo situado entre Kant y Hegel, en Fichte, el verdadero hombre a batir en tanto que es el punto más alto a que alcanza el idealismo moderno:

"No es éste el lugar adecuado para mover guerra al pecado original de la época moderna que, como todos los pecados originales, a decir verdad, fue condición necesaria de no pocas virtudes y triunfos. Me refiero al subjetivismo, la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo – es decir, lo más cercano a mí en cuanto a conocimiento, es mi realidad o yo en cuanto realidad. Fichte, que fue antes que nada y sobre todo un hombre excesivo, lo excesivo elevado a la categoría de genio, señala el grado máximo de esta fiebre subjetiva, y bajo su influjo transcurrió una época en que, a cierta hora de la mañana, dentro de las aulas germánicas se sacaba el mundo del yo como se saca uno el pañuelo del bolsillo. Después de que Fichte iniciase el descenso del subjetivismo, y acaso en estos momentos, se anuncia como el vago perfil de una costa, la nueva manera de pensar exenta de aquella preocupación" [1].

En tal sentido, Ortega propuso sustituir el Yo de Fichte por la Vida, entendida no de modo irracionalista o intuitivo y vago, como todavía acontecía en Bergson, sino de modo rigurosamente racional, tal como se iba configurando en la biología más avanzada de su tiempo, como prueba el libro de Manuel Benavides Lucas *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset* (Madrid, 1988). Pero el proyecto de Ortega no llegó a adquirir una forma sistemática plena, equivalente a la de Fichte. No pudo desplegarse hacía una nueva formulación de la 'filosofía primera' que, desde la Revolución kantiana, no puede ser otra que la explicación de nuestro conocimiento del mundo, tanto del teórico como del práctico, pues lo que sea el mundo en si mismo, al margen del sujeto, es algo insondable y completamente misterioso.

Después de la muerte de Ortega, y a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, se han producido avances muy importantes en la explicación biológica del conocimiento y la cultura humana. Así

ha ocurrido con los importantes descubrimientos de la Psicología genético-evolutiva de Jean Piaget en el campo de la ontogenia del conocimiento humano y por otra parte, en el campo de la filogenia, se han producido grandes avances de la paleo-antropología ayudada de otras ciencias como la anatomía, la neurología, la psico-lingüística, etc. En ambos casos hay una confluencia en la atribución del origen positivo de la inteligencia humana a un conjunto de cambios anatómicos, en los que las extremidades del cuerpo, especialmente las manos, juegan cada vez más un papel central y decisivo tanto en relación con la adquisición de una conducta inteligente en los niños como en la explicación del aumento del tamaño y capacidad cerebral en los homínidos. Por ello cabe hoy la tarea de retomar, a la luz de estos nuevos descubrimientos y avances científico positivos, la tarea, que Ortega inició, de superar el Idealismo tomando de nuevo la sistematización filosófica de Fichte como modelo a rectificar, para, a partir de él, profundizar en la sistematización del racio-vitalismo. En tal sentido la coincidencia de Fichte y Piaget en la tesis que mantiene que el origen del conocimiento humano descansa primordialmente en la acción del sujeto y no tanto en los datos de los sentidos, nos permite iniciar una rectificación de las tesis idealistas fichteanas a la luz de los resultados y planteamientos de Piaget.

Como vimos, los Principios de Fichte eran las principios *a priori* del conocimiento humano. Por eso los ponía en relación con los axiomas últimos de todo pensamiento lógico. No obstan-te el error de Fichte, según podemos ver hoy a la luz de Piaget, no está tanto en relacionar los primeros principios filosóficos con los primeros principios lógicos sino en la concepción "proposicionalista" que Fichte tiene del saber científico o racional.

Pues, desde las posiciones alcanzadas por el estructuralismo piagetiano, ya no se puede decir que las proposiciones científicas tengan sentido aisladamente consideradas, sino en tanto que forman parte de estructuras operatorias de las que son resultado, como partes dependientes de una totalidad que las engendra. Por ello la superación del idealismo fichteano pasa por la reforma de la nueva concepción fichteana de los fundamentos, para sustituirla a continuación por otro tipo de estructuras básicas que, en el sentido genético positivo de Piaget, caracterizan no ya la acción del Yo,

cuanto las actividades de un sujeto biológico dado en un medio natural en el que opera.

En tal sentido, las adquisiciones en la explicación del conocimiento humano alcanzadas por Piaget respecto al idealismo alemán, deben ser consideradas como las que Kant alcanzó en el planteamiento del problema del conocimiento con su crítica del realismo dogmático. Pues Piaget abre un nuevo punto de vista en la explicación del conocimiento que, conservando el punto de vista trascendental o estructural alcanzado por Kant, consigue dar una explicación del conocimiento que no es ya idealista, sin recaer por ello en el realismo o materialismo pre-kantiano, como hacen el positivismo y el marxismo en sus diversas variedades. El estructuralismo operatorio piagetiano consiguió reconocer, en la conducta de los sujetos en relación con el medio externo, la existencia de estructuras que regulan la conducta cognitiva y que tienen un carácter no puramente subjetivo, sino objetivo, en el sentido de universal y necesario, dado característicamente por el cierre de las operaciones. Por otra parte dichas estructuras no tienen un carácter *a priori* como pensaba Kant y Fichte, sino que son construidas por los sujetos operatorios según principios básicos que regulan los denominados "agrupamientos" algebraicos. Por ello no se captan pasivamente sino a través de la acción. Una acción que ya no es propiedad o característica que manifiesta la libertad de un sujeto puro o autónomo, esto es no determinado o heterónomo. Pues Piaget ha puesto de manifiesto que dicho sujeto no es puro, sino que es un organismo vivo, por tanto fenoménico y positivo, dado en relación de coexistencia con un medio natural y positivo.

El carácter constructivo, y no dado *a priori*, de dichas estructuras cognoscitivas, comunes a todos los sujetos a partir de unas fases o periodos de madurez alcanzada por evolución, aunque no implica ya una característica de autonomía del sujeto si implica una capacidad o habilidad auto-regulativa en su adaptación al medio. Autorregulación, pues, no quiere decir que el sujeto se da a sí mismo las estructuras, como si fuese una entidad exenta del medio en una suerte de concepción antinómica que contraponga el reino nouménico de la libertad al reino fenoménico de la necesidad natural. El sujeto, en tanto que sujeto vivo operatorio está indisolublemente unido al medio, sin el cual no se concibe su existencia.

Pero ello tampoco implica que su conducta esté completamente determinada por el medio. Desde Waddington, según Piaget, se admite que en la evolución biológica no todo es preformación genética, sino que el organismo ya embrionario construye algo en su estrategia adaptativa, por lo que es necesario tener en cuenta la interacción con el medio a la hora de explicar el origen de las estructuras del conocimiento humano. Por ello tales estructuras no son enteramente innatas, sino que debido a la adaptación o, dicho kantianamente, con ocasión de la experiencia, pueden sufrir transformaciones. Dichas transformaciones adaptativas exigen una participación del sujeto, una habilidad para regular su conducta ante nuevas situaciones que no pueden ser asimiladas sin acomodaciones previas. De ahí que se admita una capacidad al sujeto, sino de creación de la nada o desde si mismo de las estructuras nuevas, sí de autorregulación de su conducta por transformación de unas estructuras ya existentes en otras nuevas que se acomoden mejor al medio. Es por tanto el sujeto operatorio corpóreo, y no el Yo, el que está a la base, en definitiva, como origen y causa del enlace de nuestras representaciones del mundo.

Mediante lo que Piaget llama <<abstracción reflexionante>>[2], dicha actividad originaria del sujeto, que en principio alcanza estructuras sencillas de "grupo", es incorporada posteriormente en estructuras del conocimiento más complejas por complicación de nuevas operaciones, propiedades, etc., en una especie de construcción algebraica en cascada, muy diferente de una mera deducción geométrica lineal. Dicha construcción es dialéctica como quería Fichte. Pero, sólo en un sentido negativo, pues la dialéctica no es ahora el motor positivo que la explica. Dicho motor es la construcción operatoria, que logra establecer estructuras cerradas cuando consigue precisamente neutralizar la contradicción, aunque dicha neutralización no sea completa y definitiva, como puso de relieve en las construcciones de estructuras lógicas por deducción el Teorema de Gödel. Siempre hay al menos una parte de la construcción que es indeducible internamente y remite por ello a otras estructuras previas envolventes, en una especie de cascada deductiva[3].

La dialéctica no se da por tanto, como pensaba Fichte, entre Proposiciones que expresan un Principio lógico, sino entre estruc-

turaciones de la realidad expresadas por agrupaciones operatorias de diferente jerarquía, las cuales flotan en la realidad sin cerrarla o agotarla completamente, sin tocar fondo. Dichas estructuras no brotan de la conciencia del sujeto o de su espontaneidad mental, sino de la interacción del sujeto con el medio en la cual se produce la coordinación de las acciones organizadas por el sujeto en estructuras operatorias, en agrupaciones originarias que son, por ello, trascendentales en el sentido kantiano, pues son las condiciones básicas en que se sustenta el desarrollo de los conocimientos posteriores y superiores. De ahí que Piaget trate de enlazar una concepción realista del conocimiento, pues el sujeto está indisolublemente unido al medio físico, del cual no se puede concebir separado, con una posición trascendental en el sentido de que la objetividad de las estructuras cognoscitivas se derivan del sentido activo y constructivo que caracteriza al propio sujeto, en cuanto organismo activo y operatorio. Dicha transcendentalidad no descansa en ningún hecho, sino en una acción positiva, en la *autorregulación* como expresión máxima de la habilidad adaptativa humana. Es el equivalente de lo que Fichte denominaba *Thathandlung* como esencia del sujeto humano, pero que entendía en un sentido idealista como autogénesis o auto-determinación, mientras que Piaget, desde una posición que quiere evitar el idealismo y el realismo ingenuo o dogmático, la entiende como autorregulación, lo que elimina el sentido de creación o construcción de estructuras de la nada, o sacadas del propio sujeto por autorreflexión interna, etc. No hay tal creación, pues, originariamente, solo hay reconstrucción por autorregulación en la conducta externa, y no en la pura interioridad del sujeto. El sujeto humano, en cuanto reconstruye por autorregulación las condiciones de asimilación del medio, no es un sujeto meramente empírico, sino que es trascendental, en el sentido de que su rasgo más propio y esencial es el operar, el construir estructuras. Dicha condición autorreguladora del sujeto no sólo debe ser entendida, como hace Piaget, como la que garantiza la trascendentalidad y objetividad del conocimiento humano, sino, además, como la que permite fundar la propia libertad humana, entendida positivamente, en tanto que dicha habilidad autorreguladora garantiza la conservación viva de los propios sujetos humanos en cuanto humanos, en su enfrentamiento con la naturaleza o con otros sujetos no-humanos, que amenacen la pervivencia de la especie humana.

Desde este punto de vista, el organismo humano debe ser analizado ahora, no como un compuesto de materia (cuerpo) y forma (alma), sino como una estructura integrada por sistemas terminales o básicos (células o conjuntos de células), operacionales o corticales (extremidades, glotis) y relacionales o conjuntivos (cerebro alojado en la cabeza, medula espinal, nervios). Y en vez de decir con Fichte que el Yo es en tanto que se pone y se pone en tanto que es, decimos que el sujeto humano sobrevive en tanto que se auto-regula en su interacción con el medio y puede volver a auto-regularse en tanto que consigue adaptarse y sobrevivir. En tal sentido, dicha actividad, que no es meramente un hecho empírico sino trascendental *a posteriori*, no se capta a través de una mera intuición sensible sino que se capta por una intuición de las operaciones, que en el caso de Fichte, en tanto que dichas acciones u operaciones eran puramente mentales, dicha intuición se denominó intuición intelectual; pero en el caso de Piaget la captación de las operaciones conductuales positivas, y no meramente mentales, se realiza por la reconstrucción clara y distinta de la estructura operatoria resultante de la coordinación de acciones corporales. Lo que se capta originariamente no son meras sensaciones, como son las que se dan en la intuición sensible, sino acciones que se relacionan con sensaciones.

Dicha intuición de acciones coordinadas en una estructura, que no es originariamente mental como en Fichte, sino corporal, y en general pre-consciente, *actu exercitu* y no *actu signato*, sólo adquiere sentido en tanto que las propias acciones son coordinadas o agrupadas en estructuras conceptuales básicas muy sencillas. La reflexión del Yo que se capta a sí mismo es entendida, en un sentido no idealista, como la de un sujeto que coordina sus acciones, en formas abstractas cada vez más complejas y que se elevan como si formasen una pirámide invertida no apoyada en su base sino suspendida de su cúspide que permanece inconclusa y abierta. Esta captación o intuición de las acciones es lo que caracteriza propiamente a la inteligencia humana, según Piaget, pues las sensaciones tienen sentido en tanto que se subordinan a la acción. El sujeto psicológico piagetiano, en tanto que es más un actuar, más un estar en un medio que un Ser ensimismado, sólo se capta propiamente a través de sus acciones. El sujeto está, sobrevive y existe en un medio en tanto que se auto-regula. Solo se ob-

tiene y comprende el sistema de las acciones universales y necesarias del sujeto, esto es sometidas a las categorías de la substancia, causalidad, etc., en tanto que se subordina la experiencia puramente sensacionista a la observación de las clases o modos de acciones a las que se ligan dichas sensaciones.

Una forma hábil de pensar, en el sentido que hemos dado a esta expresión[4], debería exponer como surge y se constituye el sistema de las estructuras básicas del pensamiento humano. Dicho modo no puede ser otro que el genético, basado en los descubrimientos de la Psicología evolutiva de Piaget para la explicación de las habilidades de la inteligencia pre-lingüistica a partir de las coordinaciones de acciones y en especial de las manipulaciones. O el de las más recientes Ciencias Cognitivas en las que se apoyan G. Lakoff & M. Johnson para explicar la formación de la habilidad lingüística a través de la formación de mapas metafóricos, generados y determinados con base orgánica en las actividades neuronales y sensorio-motoras[5]. Desde dicha perspectiva operatoria corporal, hay en la inteligencia humana una triple dimensión: la de los términos (acciones), la de las relaciones entre dichos términos (las estructuras) y las de las acciones u operaciones mismas, que se corresponde con una diferenciación de la realidad entre lo material, lo formal y lo propiamente vivo, que no se reduce ni a lo uno ni a lo otro.

No obstante, para Piaget, influido por el rechazo positivista de la filosofía especulativa y paracientífica, la fundamentación del conocimiento humano en la acción era una tarea estrictamente científica, que debía ser llevada a cabo por la Epistemología Genética, como una rama científica más[6]. Este prejuicio positivista o cientifista de Piaget ante la filosofía no tiene que ser necesariamente compartido por aquel que admita y apruebe la nueva concepción operacional del conocimiento que supone su aportación fundamental. Por ello el que Piaget manifestase su rechazo a que, por métodos puramente especulativos, como los de la filosofía más influyente de su época, la Fenomenología, se podría avanzar en la comprensión del conocimiento humano, no quiere decir que deba abandonarse completamente la tarea propiamente filosófica. Ya decía Kant en *El conflicto de la Facultades* que la filosofía nunca entraba en conflicto directamente con la señora ciencia, pues era

como una criada suya que la acompañaba, yendo unas veces delante de ella iluminando el camino con una antorcha y otras veces detrás sosteniendo la cola de su vestido. En tal sentido la filosofía fenomenológica fue un caso de lo primero, pues gracias a las críticas de Brentano y Husserl al empirismo asociacionista dominante en la Psicología positivista del siglo XIX, se consiguió iluminar y abrir nuevos caminos a la Psicología científica que se sustanciaron en importantes e influyentes escuelas como la de la *Gestalt*, o la Psicología del Pensamiento alemana (Escuela de Wurzburg). En otras ocasiones la filosofía va detrás, como en el caso del propio Kant, quien se propone extraer las consecuencias del *factum* científico newtoniano para renovar la teoría del conocimiento. En tal sentido la Psicología evolutiva del niño en Piaget, ha significado un gran avance científico pero, a la vez, ha abierto el camino a un renovación de la teoría general del conocimiento en términos de un nuevo punto de vista que rebasa, por sus implicaciones, el campo científico para incidir en terrenos propiamente filosóficos. Lakoff & Johnson han comprendido perfectamente esto, pues su rechazo de una filosofía apriorista e idealista, representada en su país principalmente por la filosofía analítica, no le lleva al rechazo de toda filosofía, sino a tratar de reformarla profundamente[7].

Decíamos más arriba que Fichte tenía una Idea proposicionalista o hipotético deductiva de lo que es una ciencia. Todavía estaba determinado por el hile-morfismo aristotélico, en el sentido de que la forma sistemática de una ciencia se basaba en una única proposición fundamental, en cuyo contenido descansaba la evidencia o certeza originaria que por deducción formal se comunicaría a las demás, en el sentido de que, si la primera proposición es cierta, también lo serían todas las que se derivasen de ella por procedimientos rigurosamente deductivos. Por tanto la filosofía, para ser rigurosa, tenía que adoptar un procedimiento similar. Por supuesto que para Fichte, siguiendo a Kant, la filosofía no busca una sistematización categorial que relacione con certeza, a través de los esquemas de la imaginación, concepto e intuición sensible, como hace la Física de Newton, sino que busca una sistematización trascendental, la cual solo se alcanza buscando, no las Categorías, sino las Ideas fundamentales mismas. Dichas Ideas, a diferencia de Kant que las consideraba resultados problemáticos

de cadenas silogísticas, Ideales regulativos y no constitutivos, deberían expresarse para Fichte no en silogismos, sino en proposiciones constitutivas o fundamentales, como había empezado a hacer Spinoza, en proposiciones ya no problemáticas sino plenamente evidentes y ciertas, cuya evidencia trasciende de ellas mismas y es comunicada, ya no *more geométrico*, como quería Espinosa, sino siguiendo el método dialéctico de las tesis, antítesis y síntesis, al resto de las proposiciones que conforman los saberes humanos.

Pero esta concepción fichteana puede hoy ser modificada desde una posición no proposicionalista de la ciencia o de la sistematicidad como es la que creemos implícita en la concepción estructuralista del conocimiento abierta por Piaget. Desde ella, el fundamento de evidencia en el conocimiento más riguroso no se expresa por una proposición básica, de la que se derivaría el resto, sino por grupos de proposiciones que configuran estructuras operatorias básicas, tal como resultó ser la estructura de "grupo" y sus derivadas, tardíamente descubiertas por las matemáticas. La estructura de "grupo", como la más básica, consta de tres condiciones que se expresan a través de principios proposicionales, como el principio de identidad, de contradicción o el de asociatividad. Hasta aquí debemos reconocer que Fichte, a diferencia de Kant, no andaba descaminado en los planteamientos de fundamentación del conocimiento humano, pues los famosos Tres Principios de Fichte pueden ser vistos como realizando *avant la lettre* una estructura de "grupo". El error sin embargo está en que Fichte, como Espinosa, todavía están presos del hile-morfismo aristotélico como se pone de manifiesto en el análisis lógico aristotélico de las proposiciones como compuestos de Sujeto (materia) y Predicado (forma). De ahí que Fichte busque como proposición absoluta la de "Yo=Yo", en tanto que la considerada incondicionada tanto por su forma como por su materia. Ya Kant analizaba la proposición aritmética "7+5=12", distinguiendo un Sujeto, "7+5" y un Predicado "igual a 12". En tal sentido escribió: "7+5=12" no es una proposición analítica. En efecto, ni en la representación de 7, ni en la de 5, ni en la correspondiente a la unión de ambos, pienso el número 12. (El que tenga que pensarlo *al sumar los dos* no es lo que interesa ahora. En la proposición analítica la cuestión está en si realmente pienso el predicado al representarme el sujeto)" [8].

HACIA UNA NUEVA FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA.

Cuando se produce una nueva búsqueda de Fundamentos, desde los tiempos de Descartes, es precisamente con la filosofía kantiana. Y ello ocurre por la sencilla razón de que Kant es el primero que destruye la validez teórica de las famosas "pruebas de la existencia de Dios", lo cual le lleva a la renuncia de situar a Dios o cualquier otra entidad nouménica, como la materia misma entendida como "cosa en sí", como fundamento último del saber humano. Como si de un nuevo Sócrates se tratara, lo mismo que éste desprestigió y destruyó las pretensiones de los sofistas, Kant corta de raíz las pretensiones de la Metafísica onto-teológica, representada en su tiempo por Christian Wolff, de presentarse como ciencia; inicia, al mismo tiempo, una revolución en la forma de explicar el conocimiento introduciendo el punto de vista crítico, por el cual no puede rebasarse el mundo fenoménico a la hora de establecer los fundamentos últimos de lo que conocemos. La paloma platónica, según Kant, no podría volar sin la resistencia que le opone el aire:

"…nuestra tendencia a extender el conocimiento no reconoce límite alguno. La ligera paloma que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío. De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento"[9].

La revolución copernicana que Kant introduce en la explicación del conocimiento permite superar las tradicionales explicaciones empirista y racionalista, situando el problema en un punto de vista más complejo, el punto de vista trascendental y a la vez más distante del sentido común, como ocurría con la astronomía copernicana. El conocimiento se ordena, ahora también, jerárquicamente, como en Platón, siguiendo el orden de los sentidos (Intui-

ciones), del entendimiento (Conceptos) y de la razón (Ideas). Incluso, una vez desechada la sistematización metafísica wolffiana, Kant prevé la posibilidad de edificar nuevos sistemas filosóficos a partir de las Ideas. Pero la circunstancia de la lentitud de sus investigaciones y avances que cristalizan cuando ya está próxima su vejez física, le impidieron culminar debidamente esta tarea.

Fueron algunos de sus seguidores los que continuarán el proyecto kantiano de la nueva fundamentación del conocimiento y su sistematización filosófica. Entre ellos serán Reinhold y Fichte los que vieron con más claridad la vía que conduciría a la fundamentación completa y sistemática del kantismo. El primero, con sus *Cartas sobre la filosofía kantiana*, publicadas entre 1786 y 1787 en el *Teutscher Merkur*, es el seguidor de Kant que consigue llamar con gran éxito la atención en Alemania sobre la importancia y novedad filosófica de la obra del de Königsberg. Reinhold pretende completar la obra de Kant en el sentido de fijar el fundamento último que implica su novedosa explicación del conocimiento. Para decirlo en términos platónicos, se trata de fijar con claridad cual es el "Sol" que permite explicar nuestro conocimiento fenoménico del mundo. Dicho "Sol", que no aparece con claridad en la obra, inacabada en este sentido, de Kant, no es para Reinhold otro que el Principio de la Conciencia (*Satz des Bewusstseins*).

Reinhold entiende este Principio o fundamento filosófico como primera premisa de un sistema estrictamente deductivo por el cual se justifican racionalmente todas las novedosas afirmaciones filosóficas que Kant había desarrollado en sus famosas tres Críticas. En tal sentido hay aquí una novedad con respecto al concepto que Platón tenía de la Filosofía como una "aspiración al saber", pues para Reinhold ("Uber die möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft",1790), con el "giro copernicano" de Kant, la Filosofía pasa a ser un saber estricto, una ciencia estrictamente hablando (*strenge Wissenschaft*), concepción que se mantendrá todavía en Husserl en su conocido artículo "Die Philosophie als strenge Wissenschaft" (1910). Con ello la Filosofía habría encontrado también un seguro camino por el que ya no tendrían lugar las eternas disputas de escuela al estilo de la tradicional confrontación entre empiristas y racionalistas, materialistas y espiritualistas, u otras semejantes. Ello quiere decir que a partir de ahora el progreso en

filosofía no conducirá hacia una filosofía enteramente nueva, sino hacia desarrollos a partir de las posiciones establecidas firmemente por el kantismo plenamente sistematizado a partir del principio de la Conciencia. En cierto sentido Reinhold está en lo cierto, pues los intentos posteriores a Kant de volver a posiciones pre-críticas, como la empirista en el Positivismo Lógico o la materialista en el Marxismo, han fracasado, como de forma más evidente han fracasado los intentos del Neotomismo ante la filosofía moderna. Por el contrario, corrientes filosóficas que han considerado ineludible partir de Kant para progresar en problemas como los que plantea la explicación del conocimiento, como ocurrió con la Fenomenología husserliana, han probado su fertilidad y verdadera novedad. El mismo Piaget considera ineludible partir de Kant en su Epistemología Genética, rechazando el empirismo, que tanto influía en la Psicología de su tiempo, como una explicación superada.

Para Reinhold, el Principio de la Filosofía kantiana, como principio propio de una Filosofía primera entendida como una filosofía elemental o básica, y no ya como un principio, lógico u ontológico, es la Conciencia entendida como Representación (*Vorstellung*):

"Todo lo que he dicho de la filosofía elemental en anteriores tratados no será suficiente para evitar que una parte de mis lectores entienda por esta ciencia la *Ontología*, otra parte la *Lógica* o incluso la *Psicología empírica*. Por ello aclaro de nuevo que entiendo por Filosofía Elemental el único *Sistema de Principios* posible a partir del cual debe ser construida tanto la filosofía teórica como la práctica, tanto la formal como la material"[10].

La labor de Kant, según Reinhold, ha proporcionado una "propedéutica" para la nueva filosofía, en especial una teoría del conocimiento, pero no se ha constituido como una filosofía verdaderamente primera, como una Filosofía Elemental (*Elementarphilosophie*), en el sentido de que todos sus resultados deben poder ser explicados y comprendidos desde un Principio (*aus einem Prinzip*):

"A esta ciencia que denomino *Filosofía Elemental* general en tanto

que provee los fundamentos comunes de toda la Filosofía *teórica* y *práctica*, le ha suministrado, ciertamente, sus *materiales* la Crítica de la Razón, pero no la Idea, y menos el *fundamento* real; y sí esta ciencia debe constituirse, *entonces es preciso que la razón filosófica debe dar aun un paso más en el camino analítico del que ha dado en la Crítica de la Razón; y este paso es entonces el último que puede dar en el camino analítico hacia Principios más altos. Por él, y sólo por él se descubre el último y verdadero fundamento de la Filosofía* ”[11].

El Principio de la Conciencia (*Satz des Bewusstseins*) entendida como facultad general de representación (*Voertellungsvermögen überhaupt*) establece que, en la conciencia, la representación es distinta de lo representado (objeto) y de lo representante (sujeto) y está referida a ambos. Dicho Principio es, para Reinhold, un hecho indudable, inmediatamente evidente, a partir del cual se pueden derivar todos los elementos del conocimiento teórico y del práctico, comenzando por los conceptos de materia y forma, de espontaneidad y receptividad, de sensación, intuición, concepto, etc.:

"El concepto de representación (*Vorstellung*), al que la ciencia de la facultad de la representación debe determinar *analíticamente*, a este fin, debe ser ya *sintéticamente* determinado. Con esta determinación originaria, independiente de todo filosofar y que funda la veracidad de todo filosofar, el concepto de representación únicamente puede ser extraído de la *Conciencia*, de un *hecho* que *como tal*, debe él solo justificar el Fundamento de la Filosofía Elemental, que no se puede *fundar* (*begründen*) en ninguna proposición filosófica demostrable, sin incurrir en círculo. No por deducción racional, sino por mera *reflexión* sobre el hecho de la conciencia, esto es, por comparación con aquello que ocurre en la conciencia, sabemos: *que la representación es distinguida por el sujeto en la conciencia del objeto y del sujeto y referida a ambos*"[12].

Fichte siguió muy de cerca a Reinhold, que lo había precedido como catedrático en la Universidad de Jena, a la hora de tratar de sistematizar el legado kantiano. Reconoció públicamente su deuda con aquel al que consideraba un "espíritu sistemático" necesario tras el "espíritu genial" de Kant. Su filosofía será la unión del punto de vista kantiano que pone como centro de la filosofía al Yo con la exigencia de Reinhold de partir de un Principio único, de un "Sol"

platónico. Pero reprocha a Reinhold su interpretación del Principio de la Conciencia como un hecho empírico, y no como lo que él llama, introduciendo un término lingüístico nuevo, un hecho-acción (*Tathandlung*). En tal sentido la Conciencia debe ser entendida esencialmente como acción, más que como una sensación interna. Fichte se anticipa así a la tesis central de Piaget de que el conocimiento deriva principalmente de la acción y no tanto de las sensaciones empíricas como seguirán sosteniendo los Positivistas Lógicos. Por ello la conciencia representativa de Reinhold no puede ser el principio de todo el saber, sino sólo del saber teórico, pues el representar no es la esencia del ser subjetivo, ya que presupone el actuar, la acción del sujeto. La capacidad representativa de la conciencia no es algo originario sino que debe ser explicado genéticamente desde las acciones del sujeto. La Conciencia es por ello algo sintético, derivado, de lo que es necesario encontrar sus supuestos. No se puede pensar la conciencia como síntesis sin presuponer una tesis y una antítesis: el sujeto (Yo) y el objeto (No-Yo) absolutos. Por ello el Primer Principio debe ser, para Fichte, no un hecho empírico que se capta por la intuición sensible, sino un acto, un "hecho acción" que se capta por la intuición intelectual.

Una vez establecido el "hecho" de la representación consciente, Reinhold sostenía que deben obtenerse de él los Principios primeros de dicha representación general que permiten deducir sistemáticamente el resto de todas nuestras representaciones, tanto las teóricas (facultad de conocer) como las prácticas (facultad de desear). Para Fichte dichos Principios están implícitos en la definición general de la representación consciente dada por Reinhold: el principio del sujeto, el del objeto y el de la representación. El Principio que rige la subjetividad en términos kantianos es la autonomía, por la que como dice Fichte, el "Yo se pone a si mismo", que es el Primer Principio de la *Wissenschaftslehre*. El Principio que preside el mundo de los objetos es la "cosa en si" de la que solo tenemos un conocimiento negativo, como lo que no es el Yo, como un No-Yo que se opone al Yo (Segundo Principio). El Principio que rige para las representaciones de la conciencia se basa en que en ella lo subjetivo se da como opuesto a lo objetivo (Yo (Yo/No-Yo), que constituye el Tercer Principio de la W.-L., a partir del cual Fichte deduce las representaciones teóricas y las

prácticas, con lo que queda completamente sistematizada la filosofía, tal como la concebía Kant. Por tanto, en Fichte, de hecho, no se parte de un único Principio, como postulaba el monismo de Reinhold, sino de una estructura básica de Tres Principios, al modo, p.ej. de los Tres Principios de la Mecánica de Newton, con los cuales se cierra o acota un campo, el espacio físico en el inglés, el saber teórico y práctico en Fichte, dentro del cual se procede a una construcción rigurosamente deductiva de sus partes. Además, en dicha sistematización, a diferencia de Reinhold que progresaba por medio de distinciones escolásticas, o de Spinoza que imitaba el método de deducción de la Geometría, Fichte introduce el método dialéctico de la Tesis-Antítesis-Síntesis, por el cual se busca la contradicción entre dos términos para superarla en una síntesis más compleja, la cual a su vez se vuelve a polarizar para ser de nuevo superada, etc.

Ya en su época se reconoció ampliamente que la sistematización de Fichte era superior y más profunda que la de Reinhold. Con el paso del tiempo se ha visto que, a pesar de que Schelling y, más aún, Hegel, en su momento hicieron sombra a Fichte, la fundamentación establecida por éste ha empezado a ser reconocida en el siglo XX, por corrientes filosóficas como el Existencialismo (Luigi Pareyson) y por la misma crítica filosófica especializada (Alexis Philonenko), como más sólida que la de aquellos, en un sentido similar a como el Sistema de Spinoza, a pesar de ser relegado y tratado durante un siglo como "perro muerto", fue ya valorado por el propio Fichte, Shelling o Hegel como más profundo y coherente que cualquiera de las otras sistematizaciones del Racionalismo[13]. En tal sentido creemos nosotros que, en la filosofía contemporánea, Fichte puede sustituir a Spinoza como referencia inexcusable de fundamentación crítica.

La filosofía de Fichte

Es conocido la gran influencia que tuvo el Marxismo durante el siglo XX. Marx fue en sus orígenes intelectuales un hegeliano de izquierdas. Por ello Hegel tenía mucha importancia para comprender el marxismo y se le estudiaba profundamente, pues se le veía como el que llevaba a su culminación la filosofía iniciada en Kant. A los filósofos que hay en medio, Maimon, Reinhold, Fichte y Schelling, se les veía, sin embargo, como meros eslabones intermediarios. Pero esto no es así en el caso de Fichte y de Schelling. Son algo más que eso, aunque todavía hoy su lugar esté lejos de lograr una justa equiparación con Kant y Hegel, ambos ampliamente reconocidos como grandes gigantes del pensamiento moderno.

No obstante, la estrella de Hegel parece declinar con la caída del Muro de Berlín y el fracaso del experimento socialista que parecía más influyente. Un Hegel que no se puede olvidar que también influyó en el movimiento fascista. Pues aunque las teorías fascistas se oponían a las marxistas, en su base también hay una interpretación de las teorías hegelianas. Por otra parte, parece que empiezan a ser tomadas en serio las críticas a la filosofía hegelina que el viejo Schelling lanzó en sus lecciones de Munich y de Berlín.

Pero nos centraremos en lo que sigue en la figura de J. Gottlieb Fichte (1762-1814). Se le presenta como un apasionado seguidor de Kant, al que fue a visitar a Königsberg, andando desde Polonia y le pidió ayuda dada su penosa situación económica. Kant le ofreció publicar bajo su recomendación su escrito *Ensayo de una crítica de toda revelación* que le haría famoso como joven escritor. No obstante el bueno de Kant, aunque ya viejo, publicaría al final de su vida, un artículo rechazando la filosofía de Fichte como no continuadora de su, por entonces ya famosa, filosofía crítica. Ello ocurrió además en un momento muy crítico en la vida de Fichte, cuando fue acusado de ateísmo y se vio obligado a dimitir de su cátedra en la Universidad de Jena. A ella había sido promovido por Goethe, a la sazón ministro de Cultura en el ducado de Weimar, del que dependía dicha Universidad. Goethe quería situar la pequeña Universidad de Jena en la vanguardia de la cultura alemana y promovió el acceso a sus cátedras también a Schelling y a Hegel, que serán las grandes estrellas filosóficas después del deslumbrante quinquenio de Fichte

en Jena.

La filosofía de Fichte parte de Kant, pero desarrolla sus propias ideas. Algo parecido a lo que les ocurrió a Malebranche o Spinoza con Descartes. Aunque Fichte no acepta el fondo de la filosofía de Spinoza, su obra está muy influenciado por él. Spinoza tenía fama de ateo y de panteísta lo que provocó el interés de la juventud de la época en él a pesar de que en el siglo XVIII Spinoza había estado muerto y se había desarrollado todo un género de refutaciones de Spinoza. Pero fue salvado como gran filósofo por G.E. Lessing en una entrevista publicada póstumamente por el escritor Jacobi que produjo un gran escándalo y atrajo entre los jóvenes alemanes el interés por su famosa *Etica*.

Fichte fue uno de esos jóvenes que leyó y estudio con gran interés la obra de Spinoza La leyó críticamente, pues tras la "revolución copernicana" de Kant sólo cabe la filosofía crítica que no admite el conocimiento de las "cosas en sí", como era el Dios Substancia de Spinoza, situado más allá de toda experiencia humana, real o posible. Pero Fichte considera que ofreció el mejor modelo de una buena fundamentación de la aun contradictoria filosofía cartesiana y llevó sus ideas a la expresión más profunda y coherente. Para Fichte la filosofía de Kant tampoco estaba bien fundamentada, pues ofrece nuevas respuestas pero parte de premisas oscuras. Hay en Kant algunas contradicciones, como había señalado el propio Jacobi. Para Kant sólo en el mundo de los fenómenos es legítimo hablar de causalidad. Sin embargo al explicar la teoría del conocimiento considera que hay una materia del conocimiento (sensaciones) que son manifestaciones de una "cosa en sí" que está detrás y más allá de los fenómenos. Es decir para Kant, algo nouménico, la Cosa en sí, es la causa de las sensaciones fenoménicas, aplicando así indebidamente la causalidad, que solo puede aplicarse a las relaciones entre fenómenos, a las relaciones entre el incognoscible mundo nouménico y el fenoménico.

Por otra parte la unidad de las tres famosas *Críticas* kantianas es una falsa unidad por yuxtaposición que está basada en la teoría de las tres facultades psicológicas de Tetens. Fichte pretende encontrar una reformulación de la filosofía kantiana de una manera estrictamente filosófica, racionalmente coherente y completa.

Pero la reformulación del kantismo le conduce a una elección entre la dos Ideas que presiden en Kant la división de la realidad en dos mundos: fenoménico y nouménico. La Idea del Yo (*Ego Trascendental*) y la de la Cosa en sí. Si partimos como Idea primera de la Cosa en sí recaemos en una filosofía pre-crítica similar al spinozismo. Pero si partimos del Yo podemos reconstruir el Mundo de forma crítica y limitada, como mundo de los fenómenos. No como mundo en sí, sino como el mundo tal y como aparece en la representación (*Vorstellung*) que nos hacemos de él. Además, Fichte refuerza esta elección con la afirmación de que ante las cuestiones filosóficas no podemos permanecer neutrales sino que debemos elegir la filosofía que esté de acuerdo con el tipo de persona que somos. En este caso, los partidarios de que todo siga como está, del fatalismo, elegirán una filosofía dogmática que se base en una Substancia permanente y eterna de la que todo procede según necesidad. Los partidarios de la libertad y del cambio, elegirán partir de la libertad operativa que se atribuye al Yo enfrentándose a un mundo que puede ser cambiado. Fichte elige partir del Yo. En tal sentido la posición filosófica de Fichte fue vista con simpatía por los partidarios de la Revolución francesa que se había producido por aquellos años, y con recelo por las posiciones políticamente reaccionarias, lo que le dio un halo de pensador audaz rodeado durante toda su vida por la polémica.

Fichte sustituye la Substancia de Spinoza, el Dios-Naturaleza creadora, por el Yo humano. El Yo ocupa ahora el lugar relativo que ocupaba la substancia divina en Spinoza, pero ello no quiere decir que Fichte entienda el Yo como una Substancia espiritual, al modo del *cogito* cartesiano, sino que lo entiende como acción, como actividad operatoria (*Tathandlung*), de la que se deriva, no ya el Mundo, sino nuestras representaciones del Mundo. Dicho Yo, que Fichte denomina Yo Absoluto, no es el Yo psicológico o empírico, sino el Yo Trascendental kantiano que acompaña todas mis representaciones y tiene el cometido de hacer la síntesis de intuíciones y conceptos según esquemas de la imaginación creadora. El mundo, no en sí, sino tal como se nos aparece, es construido-constituido por los propios sujetos humanos.

Fichte lleva a cabo un "giro ontológico" que complementa el "giro copernicano" gnoseológico de Kant. Y esto lo hace invirtien-

do a Spinoza. Pues Kant, además de destacar sobre todo por su genio analítico, como el propio Fichte reconoció al compararlo con Reinhold, no fue especialmente impresionado por la filosofía de Spinoza, al que no había leído o estudiado directamente, según confiesa, y lo conocía sobre todo por referencias indirectas. El joven Fichte, sin embargo si fue atraido por la famosa polémica sobre el "espinosismo" de Lessing, desatada por la publicación de unas conversaciones que mantuvo con Jacobi, poco antes de su muerte y en las que se declaraba espinosista provocando un gran escándalo cultural entre la intelectualidad germana. Lo que atrae a Fichte de Spinoza es la forma rigurosa y precisa de ordenar *more geométrico* su filosofía. En tal sentido Fichte tratará de ordenar el contenido de la nueva filosofía kantiana, vertida todavía en barrocos moldes aristotélico-escolásticos que habían sido renovados en el mundo filosófico germano por Christian Wolff, en una forma de exposición y desarrollo nada escolástica. Una forma más acorde con el nuevo modo de fundamentación y exposición sistemática introducida por Descartes, con su concepción hipotético-deductiva de partir del *cógito* como de un *fundamentum inconcusum*, para extraer de él en forma de proposiciones rigurosamente demostradas, como hizo Spinoza, los nuevos contenidos filosóficos resultantes del criticismo kantiano. A su vez, la deducción geométrica será sustituida por la nueva deducción dialéctica que Kant había introducido en sus Críticas para escapar de las antinomias y contradicciones a que conducía el superficial racionalismo cartesiano.

En estas circunstancias el "giro ontológico" que introduce Fichte consistirá en sustituir la Substancia spinozista por el Yo trascendental kantiano. La tarea de una filosofía crítica no será ya, como en la metafísica spinozista, deducir la entera realidad a partir del *Deus sive Natura*, sino que la filosofía debe renunciar a tales ensoñaciones metafísicas para acometer tareas más modestas pero más humanamente realizables, como partir de la propia conciencia humana para tratar de deducir, no ya el mundo como es en sí, sino como es para nosotros, el mundo como representación (*Vorstellung*). Fichte continuó en esto los pasos iniciados por Reinhold, al que sucedió en la cátedra de Jena, aunque debiendo modificar esencialmente el denominado Principio de la Conciencia (*Satz des Bewusstsein*) que era entendido por Reinhold como un Hecho (*Tat-*

sache) indeducible, interpretándolo genialmente como una Acción (*Tathandlung*). Ni la kantiana Cosa en sí, que Reinhold había brillantemente desechado, ni los "hechos de conciencia", del propio Reinhold, son el origen del conocimiento humano, sino que solo lo son, para Fichte, las acciones del Yo. La Acción es la esencia del Yo en el sentido preciso de que la acción, no es entendida como una propiedad más del Yo entre otras sino que el propio Yo es esencialmente actividad, y por ello su filosofía es una filosofía de la acción, una suerte de pragmatismo *avant la lettre* superador del dualismo cartesiano-kantiano, pues el propio Yo deriva, se constituye, y constituye el mundo fenoménico, por sus acciones.

Con ello Fichte es el primero de los grandes filósofos que se propone explicar el conocimiento humano, no a partir de las meras sensaciones o de Ideas innatas, sino desde las acciones del propio sujeto humano, en un sentido que será retomado de nuevo por Jean Piaget en su famosa mundialmente famosa Epistemología Genética. Fichte intenta reconstruir sistemáticamente la obra de Kant partiendo del *Ego Trascendental* como un fundamento crítico del que podemos tener experiencia, una experiencia cognoscitiva de origen psicológico o "mental". Fichte imita a Spinoza al intentar cierta formalización lógica de dicha experiencia cognoscitiva por medio de unos principios lógico-deductivos. Pero dichos Principios deben extraerse de la experiencia, de lo que ocurre cuando conocemos algo. Fichte pedía a sus alumnos que mirasen a la pared y analizasen lo que ocurría en dicho acto perceptivo: un Yo que percibe un No-Yo. A continuación les pedía que recordasen dicho acto. En el recuerdo aparece un nuevo Yo que se percibe a si mismo en el momento en que miraba a la pared. Este nuevo Yo es un Yo reflexivo en el que el sujeto se desdobla y se pone a si mismo como objeto. Aunque sigamos introduciendo nuevos actos de conocimiento como el de un yo que recuerda cundo recordaba que miraba a la pared, y así indefinidamente, no nos aparecerá un nuevo Yo distinto del yo reflexivo. Por eso el Primer principio de la filosofía de Fichte es "el yo pone al yo". Dicho cartesianamente: reflexiono, luego existo. El YO produce o genera al propio YO, la conciencia produce la conciencia. Así el primer principio de la filosofía de Fichte es la identidad reflexiva:

YO = YO.

Pero, el Yo no produce la conciencia desde sí mismo, como si fuese una Substancia o un Espíritu divino al modo de Berkeley, sino que necesita suponerse para ello algo que le obliga a hacerlo. Por ello, frente al YO se presenta una resistencia a sus acciones, un "Cosa en sí" desconocida que nos aparece ya en el Yo perceptivo como la "pared" y que Fichte prefiere denominar No-Yo. Introduce así la substancia *a posteriori*, al contrario que Spinoza que parte de ella. Por ello el Segundo principio de la filosofía de Fichte es: "Al Yo se opone un No-Yo"

(YO/NO-YO).

El YO está amenazado por la cosa en sí, por el NO-YO, al igual que la Isla de la Razón, de que hablaba Kant, está amenazada por los océanos misteriosos y sin límites conocidos. El NO-YO no lo podemos conocer y lo único que podemos decir de él es que no es YO. Pero la actividad incesante del Yo no tendría sentido enfrentada a un No-Yo indivisible, infinito e inabarcable, como la "cosa en sí" de la antigua metafísica. Por ello es preciso, en sentido kantiano restringir el conocimiento al mundo de los fenómenos dados a una conciencia. De ahí que Fichte introduzca un "postulado de limitación", entendiendo que la oposición entre el Yo y el No-Yo solo tiene sentido cuando se da dentro del Yo, entre un Yo divisible y un No-Yo divisible. No puede considerarse la contradicción del YO y el NO-YO de manera general e indeterminada, pues sería una contradicción entre dos infinitos. La oposición YO y NO-YO debe ser limitada y darse en el YO. Así resulta el Tercer Principio: "en el Yo se opone un Yo divisible a un No-Yo divisible":

YO (YO/NO-YO).

A partir del Tercer principio Fichte reorganiza toda la filosofía Kantiana. Fichte trata de reconstruir desde este Tercer Principio todas las representaciones de la conciencia, ya sean teóricas o prácticas. Así el Tercer Principio YO (YO/NO-YO) puede interpretarse en dos sentidos: si suponemos al No-Yo actuando sobre un Yo pasivo obtenemos las representaciones del conocimiento teórico, que Kant analiza en la *Crítica de la Razón Pura*. Si suponemos, por el contrario, un Yo activo actuando sobre un No-Yo

que le presenta una resistencia pasiva, obtenemos las representaciones morales o prácticas en general, analizadas por Kant en las otras dos críticas. Resultan así dos series de acciones:

SERIE REAL: YO (NO-YO -> YO)

SERIE IDEAL: YO (YO -> NO-YO)

La Serie Real de representaciones necesarias se centra en cómo se produce la sensación, la percepción, la imaginación, los conceptos, etc. La Serie Ideal de representaciones prácticas tiene que ver con la ética, la moral, la política, el derecho, etc. Tales son en Fichte, los principios racionales de la subjetividad, que se mantienen constantes a lo largo de su obra, los famosos Tres Principios de su W.L. de 1794. Con ellos pretende explicar racionalmente la totalidad del conocimiento humano, tanto nuestras representaciones cognoscitivas teóricas como las prácticas completando los novedosos resultados que Kant había alcanzado en sus famosas tres *Críticas,* pero no de un modo monista, como había pretendido Reinhold con su famoso Principio de la Conciencia (*Satz des Bewusstsein*), sino por una construcción dialéctica de Tres Principios que "cierran" o acotan el campo del conocimiento humano en una forma que podríamos comparar a Estructuras de principios explicativos racionales, como, p. ej., los famosos Tres Principios de la Mecánica Newtoniana, en la cual, a partir de unos mismos principios se demuestran un conjunto de teoremas. Fichte, imitando a Spinoza, concebirá las verdades demostradas de su Filosofía como Teoremas, aunque estas demostraciones no sigan el modo geométrico sino el dialéctico de las tesis, antítesis y síntesis que Kant había iniciado en la parte Dialéctica de sus Tres Críticas.

Los tres principios de Fichte no son una deducción meramente lógico-formal, sino una reproducción del desarrollo dialéctico del propio conocimiento humano que surge al observar la estructura que dibujan los Tres Principios interpretando el Primero como una Tesis o posición de partida (Yo=Yo); el segundo como la negación de dicha tesis (Yo/No-Yo); el Tercero como resultado de la Síntesis de ambos: Yo (Yo/No-Yo). El método más adecuado para la filosofía, según Fichte, es el método dialéctico. Fichte ve la filo-

sofía como una acción, como el seguimiento y aplicación en todos sus territorios del método dialéctico; aunque introduce una forma de fundamentar la filosofía que es idealista y está más relacionada con una fundamentación antropológica que ontológica, pero que es enteramente original y novedosa. Pues el método de Fichte es nuevo, es el método dialéctico frente al método analítico, que acabará influyendo, a través de Hegel, en el Marxismo. La importancia del método se manifiesta en que, para Fichte, la filosofía no es sólo un sistema de pensamiento, una mera colección o conexión de Proposiciones (*Sammlung von Sätzen*) que pueden ser aprendidas, sino que es más bien una cierta visión de las cosas (*Ansicht der Dinge*), un especial modo de pensar (*Denkart*), que debemos producir en nosotros mismo (J. T. Fichte, *Wissenschaftslehre nova método*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994, p. 11). Recoge así la distinción kantiana entre saber filosofía y saber filosofar.

Fichte aplicó los principios de su Teoría de la Ciencia (*Wissenschaftslehre)* a la teoría política (*El Estado comercial cerrado*), a la filosofía moral (*Ética*) y al derecho (*Fundamento del Derecho natural*), pero no a la naturaleza. Esto lo hará su brillante joven seguidor en Jena, Schelling, aunque dando lugar a una filosofía muy diferente de la fichteana, tal como Hegel lo percibió en su escrito *Sobre la diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling* (1801).

Aunque Fichte rechace la filosofía de Spinoza como una filosofía pre-crítica, sin embargo está de acuerdo con él en la defensa de la libertad de pensamiento: el Estado debe permitir todas las opiniones racionales. Con Spinoza nace la tradición de las ideas democráticas modernas, al oponerse al fanatismo religioso y político de su tiempo. Aunque Spinoza fue un personaje famoso e influyente en su corta vida, fue posteriormente muy marginado y tratado, en palabras de Lessing, como "perro muerto" por su radicalidad y heterodoxia. Fichte escribió también una *Ética*, según los Principios de la *Wissenschaftslehre*. En ella sigue la crítica de Kant a las "éticas materiales" que ponían el placer o la felicidad en esta vida como premio a la virtud. Kant coloca en el lugar central a la virtud y no a la felicidad, recogiendo así la tradición estoica que mantiene que el premio a la virtud solo puede ser la virtud misma. Con ello se define una "ética formal" que pide el atenerse al Imperativo Categórico de la ley moral que exige hacer el bien sin

obtener ninguna recompensa material a cambio. Pero Kant considera también que el Sumo Bien debería incluir también la Felicidad y no solo la Virtud. Ve en la creencia cristiana de un premio en la otra vida, en la vida del puro mundo nouménico de los espíritus resucitados, una compensación, no material, sino puramente espiritual, para aquellos que sigan una vida virtuosa. Según Fichte esto es una recaída en un cristianismo infantil que supone un Dios al que se puede comprar con diligencias, etc. Para él, la felicidad o beatitud (*Exhortación a la vida beata*, 1806) es la satisfacción del deber bien hecho. Así el premio ni es material ni es formal: es el sentímiento puro de satisfacción que está basado, no en agradar a un Dios personal entendido como un juez despótico, sino en un sentimiento de Amor a un Dios que no es nada distinto del Orden Moral del Mundo, con el que tiene que identificarse la Humanidad en su continuo proceso de mejora y progreso racional. Dicha Idea de un Dios puramente racional fue introducida por Fichte para escapar a la acusación de ateísmo que se le hizo y que provocó, bajo fuertes presiones, su dimisión y cese voluntario, no "expulsión" como se suele decir, de la Universidad de Jena.

Es cierto que, desde las contundentes críticas kantianas a las Pruebas de la Existencia de Dios, arranca una cierta escisión entre filosofía y teología, pero las posiciones políticas y la mentalidad religiosa imperantes entonces en el mundo germánico, impidieron el desarrollo de una filosofía exenta de teología. Schelling y Hegel aprendieron de los ataques religiosos que había sufrido Fichte y por eso en sus obras utilizan un lenguaje ambiguo con el fin de evitar los conflictos con las comunidades religiosas tanto protestantes como católica. Pero la razón del mayor peso de la religión en la obra del Fichte posterior a Jena tiene también sus motivos en debilidades de su filosofía. Es cierto que Fichte no utiliza el análisis del Yo como un mero trampolín cartesiano fundamentador, que necesita elevarse a una instancia teológica, la existencia de un Dios racional y bueno que garantice las evidencias del Yo, sino que, tras la demolición por Kant de la llamada "prueba ontológica" de la existencia de Dios, que Descartes todavía aceptaba, propone una fundamentación dialéctica e interna al propio mundo del Yo, una especie de lo que Husserl llamará Egología, quizás como contraposición a Teología. Esto es, la reconstrucción lógica de la Subjetividad y del mundo de los objetos como representación cog-

nitiva según principios racionales.

No obstante, cuando Fichte trata de reconstruir el mundo de los *alter egos*, de la intersubjetividad, a través de la categoría del "reconocimiento" (*Anerkennung*), -hecha famosa por Hegel en la conocida "Dialéctica del Amo y el Esclavo" de la *Fenomenología del Espíritu*-, se ve obligado a recurrir, como garantía del triunfo del bien, a la existencia de un Dios entendido, por influencia de Kant, como el "orden moral" del mundo. El reconocimiento entre dos Yos no es directo, pues por él solo percibo al otro yo como mi representación, no en sí mismo. Para alcanzar su realidad solo lo puedo hacer de forma indirecta, a través de Dios mismo que es la garantía de la existencia de un Orden Moral que incluye otras personas como yo necesarias para realizarlo. Por ello en Fichte se da una especie de "ocasionalismo" malebranchiano en tanto que las personas solo se reconocen como tales a través de la identificación con dicho Orden divino. En el *Destino del Hombre* (1800), escribe:

"No fluye directamente de ti a mí y de mí a ti el conocimiento que tenemos uno del otro; nosotros estamos separados por un ordenamiento limitativo insuperable. Sólo a través de nuestra común fuente espiritual sabemos respectivamente el uno del otro; sólo en ella nos conocemos y nos influimos mutuamente" (II, 301).

En comparación con el Malebranche introductor, desarrollando Ideas cartesianas, de la existencia de un "espacio físico inteligible", Fichte es el introductor, desarrollando Ideas kantianas, de un "orden moral inteligible" construido a partir de las actividades operatorias de los Yos individuales, y no por mera revelación divina, aunque garantizado aún por supuestos teológicos. Dicho Orden Moral impuesto por encima de las voluntades particulares será la Idea rectora que abrirá el campo de las llamadas Ciencias Humanas a través de la Idea hegeliana del Espíritu Objetivo, que Marx reinterpretará como una mixtificación de realidades históricas bien positivas como las luchas económicas causantes de leyes estructurales que se imponen "por encima de las voluntad" de los hombres, o en la Antropología funcionalista y estructuralista, como estructuras elementales del parentesco, etc.

Con ello, la filosofía fichteana de la época de Berlín queda mar-

cada por esta dependencia teológica adquiriendo incluso tonos místicos en su escrito *Iniciación a la vida beata* (1806), lo que ha conducido a la contraposición entre el Fichte revolucionario de Jena y el Fichte religioso y conservador de Berlín. No obstante se puede admitir una continuidad básica, una estructura nuclear o nudo común, entre todas las diferentes y numerosas versiones de su W.-L. En tal sentido, Fichte nunca abandonó la Doctrina de los Tres Principios que le hicieron famoso en Jena. Podríamos decir entonces que, al igual que Descartes habría sido precursor del "giro copernicano" de Kant al partir con tan buen paso, como diría el poeta Peguy, del Yo pienso, aunque entendiendo dicho Yo como una substancia que requiere el concurso y garantía en sus evidencias de la infinita substancia divina, Fichte es el precursor de la comprensión del conocimiento teórico como un conocimiento que se construye y se fundamenta en el conocimiento práctico, tal como sostendrá, p.ej., la Epistemología de Piaget, pero fue incapaz de encontrar una fundamentación del conocimiento moral sin recurrir a creencias teológicas.

En relación con sus doctrinas políticas, Fichte considera que el Liberalismo económico, por si mismo, no puede acabar con la miseria ni con las crisis, y propone, en *El Estado Comercial Cerrado* (1800), la intervención del Estado en la Economía. El Estado no debe permitir un libre intercambio de mercancías, de la misma manera que no permite la libre circulación de individuos, sino que debe intervenir controlando su producción y flujo, con el fin de evitar las crisis económicas. Los ciudadanos se definen por la propiedad que adquieren con su trabajo, pero dicha propiedad no debe entenderse al modo substancialista de Locke, p.ej., de una cosa poseída, sino de algo solo necesario en función de la actividad del que la posee. A diferencia de Kant, no admite la pena de muerte, como un derecho unilateral del Estado. Pues al aceptar el Contrato Social en que se basa el Estado, el ciudadano no puede renunciar al derecho a vivir poniendo su vida en manos del Estado. Frente a un Kant partidario de la pena de muerte, sostiene que la pena no es un fin en sí mismo, solo es un medio para reintegrar al individuo en la sociedad, restableciendo el reconocimiento recíproco de los derechos. En las situaciones en que se hace imposible la dialéctica del reconocimiento recíproco entre los ciudadanos como seres humanos, con iguales derechos, con riesgo de destruc-

ción del orden moral, el infractor, en tanto que se declara un fuera de la ley, debe ser condenado a vivir fuera de la sociedad humana, ya sea expulsándolo a vivir en la selva o en las tierras sin colonizar. Solo cuando no es posible esto queda justificada excepcionalmente la pena capital. Pero entonces no hay pena propiamente, sino venganza, pues no se trata ya de un ciudadano sino de un enemigo social, de una alimaña. Con ella la sociedad trata al criminal con su propia ley, la ley de la selva.

Fichte siempre fue un defensor de los principios políticos racionales surgidos de la Revolución francesa, pero se opuso a Napoleón cuando invadió Prusia en el sentido de que este no representaba a sus ojos la extensión de la Revolución Francesa, sino su involución hacia el despotismo feudal. En esto coincide con Augusto Comte quien veía a Napoleón, en su intento por restaurar la Monarquía Imperial, como un Felipe II que pretendió, frente a la irrupción de la Modernidad, volver a la Edad Media, o como un Juliano el Apostata que pretendió restaurar el paganismo frente al cristianismo, oponiéndose al progreso general civilizatorio. Al contrario que Hegel, quien veía en Napoleón la encarnación del Espíritu Universal, Fichte proponía su destrucción. Por ello lo combatió valerosamente en su *Discursos a la nación alemana* (1808) pronunciados ante un numeroso auditorio en la Academia de las Ciencia de Berlín, bajo la ocupación de las tropas napoleónicas.

Francia como portadora de la antorcha civilizadora había fracasado y el relevo, según Fichte, había de tomarlo Alemania. Afirmación sorprendente pues en ese momento Alemania no era más que un conjunto decadente de pequeños principados resultantes de la fragmentación del Sacro Imperio medieval. Alemania había sido el origen de la civilización europea, mezclando el cristiano de origen romano con las tradiciones ancestrales de los pueblos germánicos. Pero, en la época de Kant, Fichte veía que los alemanes empezaban a mostrar ciertos rasgos de supremacía cultural en Europa. Por ello Alemania sería, una vez hecha su unificación como nación moderna y democrática, el nuevo motor civilizador de la Humanidad, después de Francia. No obstante Fichte se muestra cauto advirtiendo a su pueblo que, si Alemania fracasa, el testigo sólo podrá tomarlo el país que para los demócratas europeos de entonces podía albergar semejante espe-

ranza y evitar un retroceso al despotismo político: los Estados Unido de Norteamerica. En tal sentido las ideas políticas de Fichte son democrático reformistas, lejos de todos los totalitarismos políticos con los que a veces se le quiere relacionar

Se ha pretendido buscar un chivo expiatorio en la cabeza del filósofo idealista alemán J. T. Fichte haciéndole el culpable de la mitificación de la Idea de Cultura y de su posterior influencia en movimientos totalitarios, como el nazismo, que mezclan la lengua con la raza. No es la primera vez que se intenta desprestigiar en este sentido al ya clásico filósofo alemán, ni creo que será la última.

El tema no es nuevo. El estallido de la Primera Guerra Mundial ya provocó en Francia acusaciones de militarismo y prusianismo contra Fichte, a las que salió al paso el sabio y ponderado Xavier León, poniendo de relieve el liberalismo del Fichte amigo de la Revolución francesa, y de sus ideales democráticos de los cuales nunca adjuró. Pues Fichte no fue quien, reaccionando frente a la invasión napoleónica de Prusia, fomentó el nacionalismo reaccionario y antidemocrático. Fue un contemporáneo suyo, el romántico Augusto Schlegel, como señala X. León, quien, antes de dicha invasión napoleónica de Prusia, en unas conferencias sobre literatura alemana, preconizaba la vuelta de los alemanes al catolicismo cesarista medieval, a la reconstrucción de la política imperialista y a la glorificación de la lengua alemana como lengua suprema. Los famosos *Discursos a la nación alemana*, que un valiente Fichte dictó a su vez en la Universidad de Berlín ya bajo ocupación napoleónica, pretenden rectificar las tesis de los románticos expurgándolas de sus componentes retrógrados y antiliberales, como el imperialismo religioso o el teutonismo racista.

Lo único que Fichte mantuvo, anticipándose así en dos siglos a nuestro presente, fue la importancia de la Idea de Educación cultural (*Bildung*) como instrumento capaz de elevar a los pueblos a una vida más digna. Además se apercibió de que no existe la educación o formación cultural en abstracto, sino que lo que existen son culturas positivas, como la francesa, la inglesa o la alemana, en el sentido en que ya para Goethe lo humano se vive entre todos los hombres y no en una humanidad abstracta. Y Fichte creyó que a la cultura alemana le había llegado la hora de convertirse en la alta cul-

tura filosófica y científica que pudiese recoger la antorcha que hasta entonces habían llevado en Europa franceses e ingleses.

Para ello era preciso realizar una Gran Reforma, comenzando por el liberalismo económico de tradición inglesa que todo lo fiaba al *laissez faire, laissez passer* y promover la intervención económica del Estado, tal como sostuvo en su obrita *El Estado comercial cerrado*. Dicho intervencionismo fue llevado a cabo por el canciller Otto Bismarck, quien, además de la conocida <<lucha por la cultura>> (*Kulturkampf*), introdujo instrumentos de ayuda antecedentes de las coberturas posteriores del llamado Estado Asistencial. Posteriormente tales intervenciones del Estado irían desde las modalidades socialdemócratas preponderantes en Alemania hasta las keynesianas que introdujo el presidente Kennedy.

El siglo XX confirmó abundantemente su diagnóstico. En él, el nazismo fue la prueba del fracaso de los alemanes como libertadores de Europa, fracaso ya considerado por Fichte como posible y trágico, en el mismo sentido en que también interpretó el imperialismo napoleónico como síntoma claro y elocuente del fracaso de Francia como libertadora de la humanidad. El imperialismo de Hitler fue una reacción despótica, monstruosa, anti-liberal y anti-democrática, justificada en principio por el estallido de la Revolución Rusa y los intentos de la revolución spartakista de implantar la dictadura comunista en Alemania, de la misma forma que Napoleón inició sus ataques a sus vecinos europeos como la mejor defensa de una Francia republicana sometida al cordón sanitario de las Monarquías europeas.

No obstante Fichte concibió de forma idealizada dicha Educación cultural, por la que debían luchar los europeos y los alemanes que se estaban situando entonces a la cabeza de la humanidad por su filosofía, como el acceso a un reino superior, situado por encima de la Naturaleza. En tal sentido Fichte hoy nos parece Idealista como, en tiempos de Kant, Spinoza, por mucho que Fichte le admirase como el más interesante de los filósofos racionalistas modernos, no dejaba de ser para él un filósofo pre-crítico. Spinoza salió del malditismo provocado por el sambenito que le colocaron de judío y ateo gracias en parte considerable a Fichte y sus ilustres sucesores, Schelling y Hegel, los cuales llegaron a decir que nadie

que no se hubiera bañado en las cristalinas aguas de la filosofía spinozista podría llegar a entender una palabra de la filosofía moderna. Hoy podríamos decir, *mutatis mutandis*, que quien, alguna vez en su vida, no haya buceado en las profundas aguas de la filosofía de Fichte, no podrá entender una sola palabra de la filosofía contemporánea. En tal sentido nos parece equivocado fomentar un nuevo malditismo en torno a lo germánico y lo cultural, como se hizo en la modernidad en torno a lo judío y lo ateo.

La Idea de Educación cultural, en el sentido de cultura civilizada, que es el que Fichte le asigna frente a los románticos de Jena, más inclinados a entenderla como educación cultural popular o populista en el sentido de Herder, está más viva hoy que nunca. Por ello lejos de adoptar frente a ella una actitud de rechazo puramente destructivo, de anti-cultura, impropia ciertamente de la crítica filosófica que con ello no haría más que arrojar piedras contra su tejado, debemos tratar de denunciar siempre la mixtificación e idealización de la cultura por medio de la puesta de relieve de sus profundas conexiones con la Vida, de la que es inseparable. En tal sentido nos parecen muy sensatos los intentos de Ortega y Gasset, gran admirador de Fichte, de poner la cultura al servicio de la vida y no a la inversa, como hacía el gran filósofo idealista. Con ello creemos que se combate ciertamente la mixtificación y la beatería cultural al uso sin renunciar a la extensión de la cultura civilizada al resto de la Humanidad. Como se suele decir, arrójese el agua sucia pero cuidando de que con ella no se arroje también al niño.

La filosofía de Fichte produjo una enorme impresión en su tiempo. Federico Schlegel dijo entonces que los tres acontecimientos más importantes de su época eran la Revolución francesa, la filosofía de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe. Fue un filósofo muy profundo y, aunque Hegel y Schelling entendieron lo esencial de su filosofía en Jena, desconocieron la mayor parte de la evolución posterior de su obra, debido a que no se publicaron sus lecciones, aunque circulaban algunas copias privadas de sus cursos dados en las Universidades de Jena y de Berlín. Fichte llegó a ser el primer Rector de esta última Universidad, conocida hoy como "la Humboldt" y situada en la gran avenida Unter den Linden, universidad prototipo, considerada la primera Universidad moderna, que el mismo contribuyó a fundar en colaboración con W. Humboldt,

Schelling y Schleiermacher, por encargo del Rey de Prusia y siguiendo ideas propuestas por Kant en su pequeño escrito *El conflicto de las Facultades*. Su muerte se produjo el 29 de Enero de 1814 a consecuencia de un virus que le transmitió su mujer, Johanna María Rahn, sobrina del poeta Klopstock, contraído durante su servicio como enfermera voluntaria en la guerra de liberación de Prusia de la ocupación napoleónica.

Notas:

Meditaciones fichteanas

---

[1] Como se ha señalado a comienzo del siglo actual: "…le paradigme continental, dans son opposition à la philosophie anglo-saxonne est, ces dernières années, toléré, accepté ou revendiqué lorsqu'il s'agit de Kant ou Husserl, mais réellement déconsidéré dans son versant purement idéaliste et speculatif". Isabelle Thomas-Fogiel, *Fichte. Réflexion et Argumentation*, Vrin, Paris, 2004, p. 7.

[2] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Obras Completas, Taurus, Madrid, 2004, t. I, p. 747.

[3] Ver Manuel F. Lorenzo, *Introducción al Pensamiento Hábil*, Lulu.com, 2007, p. 18.

[4] " Philosophie ist nicht eine Sammlung von Sätzen, die so gelernt werden, sondern sie ist eine gewisse Ansicht der Dinge, eine besondere Denkart, die man in sich hervorbringen muss", J. T. Fichte, *Wissenschaftslehre nova método*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994, p. 11.

[5] Para Ortega, Fichte es "el primer pensador que define al hombre como siendo primaria y fundamentalmente *reine Agilität*. Sería, de todo el pasado, el filósofo más actual si no le estorbase su patetismo constante, ingenuo y predicante. En Fichte llega a madurez la grande idea de Leibniz, por tanto, la gran idea alemana de que la realidad, la sustancia no es forma, como creían los griegos (…) y han creído siempre los mediterráneos, sino que es vis activa" J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, Obras Completas, t. IX, pp. 278-279, n.

[6] "Solo Fichte representa un caso aparte. Se advierte que palpa el verdadero ser de la vida; pero el intelectualismo no le deja ver eso que palpa, y tiene, por fuerza, que pensar eleáticamente. De ahí ese aspecto conmovedor de ciego caminante que lleva Fichte por las sierras de la metafísica", J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*,

Rev. de Occidente, Madrid, 1962, p. 33, n.1.

[7] "… nach dem genialischen Geistes *Kants* der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht warden konnte, als durch den systematischen Geist *Reinholds*", J.T.H. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, Jena , 1798, p. VI.

[8] Ver, Manuel F. Lorenzo, "La polémica sobre el 'espinosismo' de Lessing", *El Basilisco*, nº 1, 1989, pp. 65-74.

[9] "Se ha mostrado que la filosofía antigua interpretó y comprendió el ser del ente, la efectividad de lo efectivo, como subsistencia. El ente ontológicamente ejemplar, es decir, el ente en el que puede leerse el ser y su sentido es la naturaleza en el más amplio sentido, los productos naturales y los utensilios fabricados a partir de ellos, lo disponible [*Verfügbare*] en el sentido más amplio o, en el lenguaje habitual desde Kant, los objetos. La filosofía moderna llevó a cabo una inversión completa de la cuestión filosófica y partió del sujeto, del yo", M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p.160.

[10] M. Gueroult, *Malebranche*, t. 1, Aubier- Montaigne, Paris, 1953, p. 37, s.s.

[11] *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia,* en J. T. Fichte, *Doctrina de la Ciencia* , Aguilar, Buenos Aires, 1975, trad. de Juan Cruz Cruz, p. 94. Añadimos el texto alemán del original de *J. G. Fichte's sämmtliche Werke*, I, Berlin 1845, 218 s.

[12] E. Husserl, *Las Conferencias de Paris*, UNAM, Méjico, 1988, p. 16 y p. 50 respectivamente.

[13] "… et si Schlegel est sans doute adversaire de la doctrine spinoziste, il vise aussi à travers elle le <<*Spinoza redivivus*>>, Schelling", M.Vetö, *Le fondamente selon Schelling*, Beauchesne, Paris, 1977, p. 395.

[14] Thomas-Fogiel, I., *Fichte. Réflexion et Argumentation*, Vrin, Paris, 2004, p. 9.

[15] "ce cavalier français qui partit d`un si bon pas", Charles Péguy, "Note sur M. Descartes", *Nouvelle Revue française*, Julio,1919.

[16] J. Piaget, *Lógica y Conocimiento científico. Naturaleza y métodos de la Epistemología*, Proteo, Buenos Aires, 1970, p. 26 s.s.

[17] J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova método*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994, p.62. Traducción nuestra.

[18] "Kant a secondarisé le processus de réflexion au profit de la seule représentation", Thomas-Fogiel, I., op. cit., p. 67.

[19] "Der Philosoph ist nicht ein bloßer Beobachter, sondern er macht EXPERIMENTE mit der Natur des Bewustseins, und läßt sich auf seine bestimmten Fragen antworten. Das System ist für Selbstdenker, durch bloßes Lernen kann es nicht gefaßt werden (.) Jeder muß es in sich hervorbringen, bes[onders] weil keine feste TERMINOL(OGIE) angenommen wird", J. G. Fichte, ibidem, p.p. 21-22.

[20] Manuel. F. Lorenzo, *Principios filosóficos del Pensamiento Hábil*, Lulu.com, Morrisville, (North Carolina), 2009, pgs.89 s.s.

[21] Pierre Gréco, "Epistemología de la Psicología", en Jean Piaget, *Epistemología de las Ciencias Humanas*, Editorial Proteo, Buenos Aires, 1972, p. 33.

[22] Manuel F. Lorenzo, *Introducción al Pensamiento Hábil*, pgs. 84-5.

[23] J. Piaget, "La psicogénesis del conocimiento y su significado epistemológico", en Noam Chomsky/Jean Piaget, *Teorías del lenguaje /Teorías del aprendizaje*, Grijalbo, Barcelona, 1983, p. 58.

[24] J. Piaget, *Lógica y Conocimiento Cientifico. Naturaleza y métodos de la epistemología*, p. 15.

[25] Este ejemplo es utilizado por Gustavo Bueno : "En las trans-formaciones de un sílex en hacha musteriense, los *términos* son las lajas, ramas o huesos largos; *operaciones* son el desbastado y el ligado y *relaciones* las proporciones entre las piezas obtenidas o su disposición", *Materia*, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1990, p. 30. El

contexto en que lo hace se refiere a la justificación o deducción de los Tres Géneros de Materialidad: M1 sería la Materia como algo terminal o corpuscular, M2 como algo operacional y M3 como algo relacional. Aparece aquí, por primera vez en su obra una justificación o "deducción" de porqué son tres los Géneros de Materialidad en la Ontología Especial, pues en la primera presentación de tales Géneros hecha en sus *Ensayos materialistas* (1972) no había "deducción", sino que tales Géneros se obtenían como mera sustitución de las Tres Ideas de la Metafísica Especial de Wolf: Mundo, Conciencia, Dios. En tal sentido creemos que hay una aplicación parcial de dicha estructura elemental a la Ontología Especial. Pero la Ontología General, que gira en torno a la Idea de Materia como fundamento último, se establece en virtud de una fundamentación que podríamos denominar platónico-tomista, en el sentido de que en vez del Dios de Santo Tomás o del Ser aristotélico, se establece ahora, en el *regressus*, la Idea de Materia Ontológico General, como una Idea-límite, a partir de la cual se progresaría en la interpretación del mundo. Dicha fundamentación, desde el punto de vista de una filosofía crítica (Kant) es una nueva forma de dogmatismo filosófico. Por ello aquí proponemos una fundamentación crítica platónica-reinholdiana, en el sentido de que la estructura ultima de la acción hábil o inteligente debe servir como fundamento último de la entera Filosofía como reflexión sobre los saberes humanos, lo cual nos lleva al rechazo del materialismo por ser incompatible con tal modo de fundamentación. Con ello no rechazamos en absoluto enteramente la obra de Bueno, tan rica y valiosa en otros aspectos, pues sus teorías especiales sobre las ciencias, la ontología, la antropología o la religión pueden ser reinterpretadas desde este nuevo punto de vista. El propio Bueno habría entrevisto y planteado, en su temprano proyecto de una Noetología (*El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, 1970), la necesidad, que el mismo reconoce posteriormente que continua abierta ("Noetología y Gnoseología [haciendo memoria de unas palabras]", *El Catoblepas*, nº 1, marzo 2002), de establecer de forma axiomática y sencilla, como ocurre con los tres axiomas de la Mecánica de Newton, unas "leyes universales del pensamiento" en el que queden englobadas tanto las formas de proceder científicas, como las filosóficas o las del conocimiento mundano.

[26] Hemos expuesto estos Principios más ampliamente en Manuel F. Lorenzo, "Principios de la razón manual fundamentados al modo operatorio-algebraico", en *Studia Philosophica IV*, Universidad de Oviedo, 2005, pp. 139-167.

[27] J. G. Fichte, *Fundamento del Derecho natural*, & 3.

[28] Bringuier, J.C., *Conversaciones con Piaget* , Gedisa, Barcelona, 2004.

[29] Virginia Lopez Dominguez, "El cuerpo como símbolo. La teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena", en *Fichte 200 años después*, Editorial Complutense, , Madrid, 1996,p.p., 125-142.

[30] Heidegger señala en relación con esta descripción fenómeno-lógica simple de Fichte que "…la distinción ontológica entre *res cogitans* y *res extensa*, entre yo y no yo, para hablar formalmente, no puede de ninguna manera ser concebida de una forma directa y simple, por ejemplo, en la forma como Fichte plantea el problema cuando dice: <<Señores, piensen en la pared y después piensen en aquel que piensa en la pared>>. En la petición <<piensen en la pared>> se encuentra ya una construcción que ejerce violencia sobre los hechos, un punto de partida no fenomenológico. Pues en nuestro comportamiento habitual respecto de las cosas nunca pensamos en *una* cosa, y siempre que captamos propiamente una cosa por si misma, la tomamos a partir de un entramado [*Zusammenhang*] al que pertenece en virtud de su contenido quiditativo: pared, habitación, contorno. La petición <<piensen en la pared>>, comprendida como el comienzo de una vuelta hacia aquel que piensa en la pared, como el comienzo de la interpretación filosófica del sujeto, dice: Háganse ciegos para todo lo que ya está dado de antemano y para toda aprehensión expresamente pensante. Pero ¿qué es lo dado de antemano? ¿Cómo se nos muestra primariamente y la mayor parte de las veces el ente con el que nos confrontamos? Sentados aquí, en un auditorio, no aprehendemos, en verdad, las paredes, a menos que nos estemos aburriendo. Sin embargo, las paredes están ya presentes incluso antes de que las pensemos como objetos. Mucho más se nos da, antes de cualquier determinación por el pensamiento. Mucho más, pero ¿cómo? No como un montón confuso de cosas, sino como un contorno que contiene dentro de sí un entramado cerrado e inteligible", M.

Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, p.205.

[31] "Es necesario, en consecuencia, suponer que la abstracción a partir de las acciones y operaciones –a la que llamaremos 'abstracción reflectora'- es distinta de la 'abstracción a partir de los objetos percibidos –a la que llamaremos abstracción empírica' (en la hipótesis de que los objetos no perceptibles sean producto de ciertas operaciones)-, en el sentido de que la primera tiene forzosamente que ser constructiva", J. Piaget & E.W.Beth, *Relaciones entre la lógica formal y el pensamiento real*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968, p. 234.

[32] "… una *intuición operatoria,* que lleva en sí, como algo propio, una lógica inmanente …", Piaget & Beth, op. cit, p. 263.

[33] Ver Manuel F. Lorenzo, *Introducción al Pensamiento Hábil*, p.p. 118 s.s.

[34] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?,* Rev. de Occidente, Madrid, 1992, pgs. 125-6.

[35] Piaget & Beth, op. cit., p.177.

[36] I. Thomas-Fogiel, op. cit., cap. 1: "La transformation de la notion de réflexion", p. 63 s.s.

[37] F. Nietzsche, Aforismo 289 de *Más allá del bien o del mal*.

[38] Ver G. Bueno, *¿Qué es la ciencia?. La respuesta de la teoría del cierre categorial*, Pentalfa, Oviedo, 1995.

[39] Ver G. Bueno, op. cit. p.74 s.s.

[40] J. Piaget, *Ensayo de Lógica operatoria*, Buenos Aires, 1977.

[41] Daniel Goleman, *La inteligencia emocional* , *Kairós*, Barcelona, 1996.

[42] J. Piaget, *El criterio moral en el niño*, Martinez Roca, Barcelona, 1984, p. 9.

[43] Ver Dermot Moran, "Edmund Husserl's phenomenology of habituality and habitus", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 42,nº 1, January 2011.

[44] E. Husserl, *Las Conferencias de Paris*, UNAM, Mejico, 1988, pp.42-43. Traducción de Antonio Zirión. Las mayúsculas son de Husserl.

[45] J. Piaget, *Psicología de la Inteligencia*, Psique, Buenos Aires, 1960, pp. 30-31

[46] Ver G. Bueno, *El animal divino*, Pentalfa, Oviedo, 1985, Parte I, 5: "La fase ontológica: Teoría de la Esencia", p. 99 s.s. Asimismo, G. Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*, Biblioteca Riojana, Logroño,1991, p. 119 s.s.

[47] G. Bueno, *Primer ensayo*..., p. 129 s.s.

[48] G. Bueno, *El animal divino*, p.103.

[49] Spinoza parece haber tomado de Hobbes el procedimiento de la deducción genética: "Hay, no obstante, un concepto central en que Spinoza está de acuerdo con Hobbes y que debe haber tomado de su lectura directa: el concepto de método deductivo genético, de índole matemática, por el que el entendimiento inventa una causa que genere una figura (la esfera, el círculo, la hipérbole) y, a partir de ahí, deduce todas sus propiedades", Atilano Domínguez, Introducción a B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, Madrid 1988, p.33.

[50] G. Bueno, "La mesa", *El europeo* (Madrid), nº 47, 1993, p.85.

[51] G. Bueno, *Telebasura y democracia*, Ediciones B, Barcelona, 2002, pp. 25 s.s. Se pueden encontrar otros análisis de este tipo en otras obras suyas como *Zapatero y el Pensamiento Alicia*, Temas de Hoy, Madrid, 2006, cap. 3: "Sobre el diálogo", o en el artículo "¡Dios salve la Razón!", publicado en el libro de Benedicto XVI & al., *Dios salve a la Razón*, Ediciones Encuentro, Madrid 2008, pp. 57-92, donde se define la racionalidad misma como una relación resultado de una operación entre términos.

[52] Ver G. Bueno, *El animal divino*, p. 103 s.s. y G. Bueno, *Primer*

ensayo..., p. 131 s.s.

[53] G. Bueno, *El animal divino*, p.105.

[54] Ver Manuel F. Lorenzo, "Superación del Idealismo en Schelling y Ortega", en *De animales y hombres. Studia Philosophica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 276 s.s.

[55] J. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona, 1970, p.118.

[56] E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., Méjico, 1949, trad. de José Gaos, p. 52.

[57] J. Piaget, *op. cit,* p. 128.

[58] G. Bueno, "La mesa", *El Europeo*, nº 47, Madrid, 1993, p. 85.

[59] Ver G. Bueno, *¿Qué es la ciencia?. La respuesta de la teoría del cierre categorial*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 56 s.s.

[60] Editadas por H. Führmans en F.W.Schelling, *Grundlegung der positive Philosophie,* Bottega D'Erasmo, Torino, 1972.

[61] Daniel Dennet, *La peligrosa idea de Darwin*, 1999, cap.XII, p. 564.

[62] R. Otto, *Lo santo*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

[63] "… así como los cuerpos que gozan de buena salud y los barcos en perfectas condiciones para la navegación permiten a sus tripulantes un mayor margen de error sin que se destruyan ellos, en tanto que los cuerpos enfermizos y los barcos desgastados, y que han venido a dar con malas tripulaciones, no pueden resistir ni los errores sin importancia, así también en los regímenes, los peores requieren una mayor vigilancia. Pues bien: a las democracias, generalmente las salva su densa población (ya que este factor suple la falta de justicia según el mérito); pero la oligarquía, por el contrario, es evidente que debe encontrar su defensa en la buena organización (*eutaxia*)", Aristóteles, *La política*, Editora Nacional, Madrid, 1981, Libro VI, cap. IV, p. 266.

[64] J. C. Bringuier, *Conversaciones con Piaget*, Gedisa, Barcelona, 1981.

[65] Ver Michael C. Corballis, *From Hand to Mouth: the Origins of Language*, Princeton University Press, 2003.

[66] Aristóteles, *De Partibus Animalium* IV.10, 687 a5-b24.

[67] G. Bueno, *¿Qué es la ciencia?. La respuesta de la teoría del cierre categorial*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 74 s.s.

[68] G. Bueno, *¿Qué es la Ciencia?*, p. 68 s.s.

[69] "Los grandes temas filosóficos sólo se dejan conquistar cuando se los trata como los hebreos a Jericó –yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntrico, cada vez más estrechos e insinuantes", J. Ortega y Gasset, *Qué es filosofía*, Obras Completas, Taurus, Madrid, 2008, t. VIII, p. 245.

[70] Manuel F. Lorenzo, *Introducción al Pensamiento Hábil*, p. 116 s.s., o en *Principios filosóficos del Pensamiento Hábil*, p. 69 s.s.

[71] Para las críticas de Heidegger a Husserl el libro de Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-Wordl*, MIT Press, 1991. Hay trad. española H.L.Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996. Sobre la crítica de Ortega a Husserl leemos en una reciente biografía del filósofo español: "Lo fundamental de ese viaje a Friburgo, según contó Ortega en 1949, es exponer a Husserl una hipótesis radical y radicalmente nueva: la conciencia 'no es una realidad primaria e incuestionable', sino 'una interpretación de la realidad, una nueva teoría, por tanto -¡y ahora viene lo gordo!-, una hipótesis y nada más'. La insolencia, como la llama él, es mayúscula, por descontado, porque para Husserl y la fenomenología la conciencia es 'la realidad misma y absoluta' (X, 212). Husserl ha sido 'la primera persona que me lo ha oído decir: luego me lo han oído mis discípulos. Y sin embargo, hace casi cuarenta años que lo pienso'. El texto es de 1949, pero Ortega lo desechó del manuscrito de las conferencias de Madrid en torno a 'El hombre y la gente'. Pero mientras redacta esos párrafos que desechará y no leerá en Madrid, sabe que es 'la primera vez que enuncio' de forma pública un principio que 'da al traste con toda la tradición filosófica moderna' ", Jordi Gracia, *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid, 2014,

p.p. 507-8.

[72] J. G. Fichte, *Fundamento del Derecho Natural según los Principios de la Doctrina de la Ciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, trad. de J.L. Villacañas, & 3, p. 347.

[73] Max Scheler, *Esencia y formas de la Simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1943.

[74] "Husserl, Heidegger y el existencialismo moderno. Dialogo con Hubert Dreyfus", en Bryan Magee, *Los grandes filósofos*, Cátedra, Madrid, 1990, p.280.

[75] "In fact, Bourdieu does explicity acknowledge his debt to Husserl … In a 2001 reply to critics, Bourdieu claims that this 'aim [is] to *integrate* phenomenological analysis into a global approach of which it is one phase (the first, subjetive phase), the second being the objetivist analysis", Dermot Moran, "Edmund Husserl's phenomenology of habituality and habitus", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol.42, Nº 1, January 2011, p. 54.

[76] Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, Rev. de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 174.

[77] Ver Michael Kolkman, *Towards a Philosophy of Freedom. Fichte and Bergson*, Department of Philosophy, University of Warwick, 2009.

[78] J. Piaget, *Autobiografía*, trad. de Monserrat Moreno, *Anuario de psicología*, Barcelona. - Vol. 4 (1971), nº 1, p. 33. Sobre la valoración de Bergson por Piaget me remito al propio J. Piaget: "…Bergson se empecina en defender dos nociones fundamentales, que comparte, sin decirlo, con gran número de pensadores de este siglo: que la inteligencia está vinculada a la acción y que el conocimiento auténtico es una construcción continua, creadora de nuevas estructuras. (…) La inteligencia nació de la acción, e incluso, si se quiere, de la acción polarizada en los sólidos organizados. Lo cual implica –aceptémoslo- que de estos últimos se forjó una serie de imágenes discontinuas y estáticas: se lo comprueba ampliamente en el niño. Pero también, y sobre todo, implica (que es lo que la psicología bergsoniana no vio) que existe una lógica inherente a la coordinación de acciones, sin que esta lógica dependa de las imá-

genes correspondientes a los objetos sobre los que se ejercen las acciones (…). Dicho lo cual, resulta evidente que las operaciones como tales –nudo vital del trabajo intelectual- presentan, precisamente, el conjunto de los caracteres cuyo privilegio Bergson quería atribuir a una intuición 'supraintelectual' o 'ultraintelectual': capacidad de construcción creadora, acceso a las trasformaciones por oposición a los estados, movilidad, continuidad, etc., y hasta solidaridad con los mecanismos formadores de la vida orgánica (puesto que en las estructuras nerviosas y en las redes polisinápticas se han encontrado estructuras isomorfas a las de las operaciones lógico-matemáticas", J. Piaget, *Naturaleza y métodos de la epistemología*, Proteo, Buenos Aires, 1970, pgs.38-40.

[79] E. Husserl, *Las Conferencias de Paris,* Edición citada., p. 48.

[80] "No niego que hay verdades que deben ocultarse al vulgo, cuya flaqueza más peligra tal vez en la noticia que en la ignorancia; pero éstas ni en la tín deben salir al público, pues harto vulgo hay entre ños que entienden este idioma" Benito Feijóo, *Teatro Crítico Universal. Cartas Eruditas y Curiosas(Antología)*, Alianza Editorial, Madrid,1970, p. 31.

[81] J. Piaget, *Naturaleza y métodos de la epistemología*, Proteo, Buenos Aires, 1970, p. 21.

[82] J. Piaget, *Naturaleza y métodos de la epistemología*, p.p. 39-9.

Fichte a la luz de Piaget

[1] J. Ortega y Gasset, "Ensayo de estética a manera de prólogo", Obras Completas, t. 1, Madrid, Taurus, 2004, pp. 669-670.

[2] "… lo propio de la *abstracción reflexiva* que caracteriza al pensamiento lógico-matemático consiste en ser extraída, no de los objetos, sino de las acciones, tales como las de reunir, ordenar, poner en correspondencia, etc. Pero precisamente estas coordinaciones generales son las que se vuelven a encontrar en el grupo…",

J. Piaget, *El estructuralismo*, Buenos Aires, Proteo, 1972, p. 21. Hay aquí una profunda semejanza, que no queremos dejar pasar, con la tesis decisiva que Fichte opuso a Reinhold cuando sostuvo que el conocimiento humano no descansa sobre la existencia de una sensación o hecho objetivo (*Thatsache*) sino sobre la intuición de una acción (*Thathandlung*). Una posición similar fue desarrollada en Francia por Maine de Biran y continuada por Felix de Ravaisson, como crítica del sensualismo empirista ingles tan influyente en Condillac.

[3] "En 1931, Kurt Goedel hizo un descubrimiento cuya repercusión fue considerable porque, en definitiva, ponía en tela de juicio las opiniones reinantes, tendentes a una reducción integral de las matemáticas a la lógica, y de ésta a la pura formalización; y porque imponía a ésta fronteras, sin duda móviles o vicariantes, pero siempre existentes en un momento dado de la construcción. En efecto, demostró que una teoría, aun suficientemente rica y coherente, como por ejemplo la aritmética elemental, no puede llegar por sus propios medios, o por medios más 'débiles' (en el caso particular la lógica de los *Principia matemática* de Whitehead y Russell), a demostrar su propia no contradicción (…). La segunda enseñanza fundamental de los descubrimientos de Goedel consiste, en efecto en imponerla (la construcción jerarquizada) de modo muy directo, pues para acabar una teoría, en el sentido de la demostración de su no contradicción, no basta ya con analizar sus presuposiciones, ¡sino que resulta necesario construir la siguiente! Hasta entonces se podía considerar que las teorías formaban una hermosa pirámide que descansaba sobre una base que se bastaba por sí misma, siendo el piso inferior el más sólido, pues estaba constituido por los más simples. Pero si la simplicidad se convierte en signo de debilidad, y si para consolidar un piso es preciso construir el siguiente, la consistencia de la pirámide se encuentra en realidad suspendida en su cúspide, y en una cúspide inconclusa por sí misma, y que debe ser elevada sin cesar. La imagen de la pirámide exige entonces ser invertida, y más precisamente remplazada por la de una espiral de giros cada vez más amplios en función del ascenso", J. Piaget, Ibid. pp. 32-33.

[4] M. F. Lorenzo, "Para la fundamentación de un pensamiento há-

bil", *Studia-Philosophica*, Universidad de Oviedo, 1998, pp. 297-318.

[5] "Concepts arise, and are understood through, the body, the brain, and experience in the world. Concepts get their meaning through embodiment, especially via perceptual and motor capacities. Directly embodied concepts include basic-level concepts, spatial-relations concepts, bodily action concepts (e.g., hand movement), aspect (that is, the general structure of actions and events), colour, and others. Concepts crucially make use of imaginative aspects of mind: frames, metaphor, metonymy, prototypes, radial categories, mental spaces, and conceptual blending. Abstracts concepts arise via metaphorical projections from more directly embodied concepts (e.g., perceptual and motor concepts)", G. Lakoff & M. Johnson, *Philosophy in the flesh*, New York, Basic Books, 1999, p. 497.

[6] Un análisis de las resistencias positivista de Piaget frente a la filosofía se encuentra en Pilar Palop, *Epistemología genética y filosofía*, Barcelona, Ariel, 1985.

[7] "Linguistic is the arena in which one can most clearly see the constraining effects of a priori philosophical worldviews. We have arguing for an experientially responsible philosophy, one that incurporates results concerning the embodiment of mind, the cognitive unconscious, and metaphorical thought. Cognitive linguistics, which incorporates such results, provides an empirically responsible linguistic theory that could be the basis for an empirically responsible philosophy of language", G. Lakoff & M. Johnson, Ibid., p. 512.

[8] I. Kant, *Critica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, trad. de Pedro Ribas, p. 202.

[9] I. Kant, *Critica de la razón pura*, pp. 46-7.

[10] K. L. Reinhold, "Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft", Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, p. 344. Traducción nuestra.

[11] K. L. Reinhold, "Ueber das Fundament des philosophischen

Wissens", Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, pp. 71-72.

[12] Ibid., pp. 77-78.

[13] "… el spinozismo, a pesar de los múltiples ataques y de las muchas refutaciones que ha tenido que sufrir, nunca ha sido superado realmente hasta ahora, ni tampoco se ha convertido en verdadero pasado; nadie puede esperar alcanzar la verdad y la perfección en filosofía, si no ha caído al menos una vez en la vida en el abismo del spinozismo", F.W.J. Schelling, *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, Edinford, Malaga, 1993, p. 139. El propio Ortega tenía a Fichte, y no a Hegel, como el culminador del Idealismo y, por tanto, el hombre a batir si se pretendía superar la filosofía moderna: "La lectura que hace Ortega de Fichte en la línea de Berkeley (12, 253) le situa como la cima de una modernidad cuya pendiente llega hasta comienzos del siglo XX. Porque Fichte no sólo habría reducido el mundo al yo, sino que <<va a hacer del yo la *omnitudo realitatis*, es decir, Dios; y del yo, en virtud de actos creadores suyos, va a deducir el resto del mundo>> (12, 387)", Jose Luis Molinuevo, "Salvar a Fichte en Ortega", *Azafea* nº 3, Universidad de Salamanca, 1990, p. 144.

Bibliografia

Principales traducciones de Fichte en español:

Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos. Estudio preliminar, traducción y notas de Faustino Oncina Coves. Madrid, Tecnos, 1986.

Ensayo de una crítica de toda revelación. Traducción, introducción y notas de Vicente Serrano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

Reseña de Enesidemo. Traducción de Virginia López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales. Madrid, Hyperion, 1982.

Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia, ed. De B. Navarro, Méjico, UNAM, 1963.

Doctrina de la ciencia, Traducción de Juan Cruz Cruz. Buenos Aires, Aguilar, 1975.

Algunas lecciones sobre el destino del sabio. Edición de Faustino Oncina y Manuel Ramos, Madrid, Istmo, 2002.

Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller, edición de Manuel Ramos y Faustino Oncina, Valencia, Universidad de Valencia, 1998

Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua. Estudio preliminar de Rita Radl y Manuel Riobó. Traducción de Rita Radl Philipp. Madrid, Tecnos, 1996.

Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina del ciencia. Traducción de José Luis Villacañas, Manuel Ramos y Faustino Oncina. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Para una filosofía de la intersubjetividad. Edición a cargo de Virginia López Domínguez, Madrid, Universidad Complutense, 1993.

Introducciones a la Doctrina de la ciencia. Estudio preliminar y traducción de José María Quintana Cabadas. Madrid, Tecnos, 1987.

Doctrina de la Ciencia nova methodo. Edición de José Luis Villacañas y José Luis Ramos. Valencia, Nathan, 1987.

Ética. Edición a cargo de Jacinto Rivera de Rosales. Akal, Madrid, 2006.

Filosofía de la masonería: Cartas a Constant. Edición de Faustino Oncina, Madrid, Istmo 1997.

El destino del hombre. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Madrid, Espasa Calpe, 1976.

El Estado comercial cerrado. Estudio preliminar, traducción y notas de Jaime Franco Barrio. Madrid, Tecnos, 1991.

Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad. Estudio preliminar, traducción y notas de Alberto Ciria. Madrid, Tecnos, 1998.

Los caracteres de la edad contemporánea. Traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1976.

La exhortación a la vida bienaventurada. Traducción de Alberto Ciria y Daniel Innerarity. Madrid, Tecnos, 1995.

Discursos a la Nación alemana. Traducción de María Jesús Varela y Luis Acosta. Madrid, Aguilar, 1977.

Doctrina de la ciencia 1811. Introducción de Reinhard Lauth. Traducción y apéndice de Alberto Ciria. Madrid, Akal, 1999.

Bibliografía general sobre Fichte:

Bourgeois, B., *L'idéalisme de Fichte*, Paris, PUF, 1968.

Cassirer, E., <<Fichte>>, vol. 3 de *El problema del conocimiento*, Méjico, FCE, 1953.

Colomer, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, vol. II: <<El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel>>, Barcelona , Herder, 1986.

Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica,* Madrid, Akal, 1998.

Fernández Lorenzo, M., "Periodización de la historia en Fichte y Marx", *El Basilisco* nº 10, 1980, pp. 22-40.

Goddard, J.-C., *La philosophie fichtéenne de la vie*, Paris, Vrin, 1999.

Guéroult, M., *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, 2 vols., París, Belles Lettres, 1930.

Hamelin, O. y Bergson, H, *Fichte*, Estrasburgo, Centre de documentation en histoire de la philosophie, 1988.

Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1960.

Heimsoeth, H., *Fichte*, Madrid, Revista de Occidente, 1931.

Jacobs, W.G., *J.G.Fichte mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, 1984.

Lauth, R., *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, Méjico, UNAM, 1968.

Leon, X., *Fichte et son Temps*, 3 vols., París, Armand Colin, 1022-27.

___, *La Philosophie de Fichte*, París, Félix Alcan, 1902.

López Domínguez, V., *Fichte,* Madrid, Ediciones del Orto, 1993.

Medina Cepero, J.R., *Fichte a través de los Discursos a la Nación alemana*, Barcelona, Apóstrofe, 2001.

Navarro, B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, Méjico, FCE, 1975.

Pareyson, L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Milán, Mursia, 1976.

Philonenko, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin, 1966.
___, <<Fichte>>, en *Historia de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI, vol. 7, 1977 .

Riobó, M., *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, Herder, 1988.

Rivera de Rosales, J., <<La recepción de Fichte en España>>, *Ëndoxa: Series Filosóficas 7*, 1996, pp. 50-114.

Rockmore, T., *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, Southern Illinois University Press, 1980.

Rockmore, T. & Breazeale, D., *Fichte*, Humanities Press, 1994.

Rodríguez García, J.L., *Introducciones a Fichte*, Zaragoza, Pórtico Librerías, 1982.

Serrano, V., *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*, Valencia, UPV, 2004.

Thomas- Fogiel, I., *Fichte*, París, Vrin, 2004.

VV.AA., *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Compluten-se,1996.

Vorlaender, K.O., *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, Valencia, Natán, 1987.

Este año de 2014, celebramos y conmemoramos el 200 aniversario de la muerte de Juan Teófilo Fichte, el gran filósofo idealista alemán, discípulo de Kant y genial creador del primer gran sistema filosófico idealista, basado en los revolucionarios hallazgos de la filosofía kantiana, inicio brillante de un camino filosófico que conducirá a la filosofía contemporánea. A pesar de la inmensa fama e influencia que tuvo en su tiempo, Fichte, junto con su inicial y brillante seguidor, Schelling, ha sido relegado posteriormente por figuras como Kant o Hegel . También el propio Hegel ha padecido tras la caída del Muro de Berlín un cierto desinterés por su filosofía, en comparación con Kant o Husserl.

No obstante, en la segunda mitad del pasado siglo, se ha iniciado entre los especialistas un proceso de rehabilitación y nueva valoración de la filosofía de Fichte, junto con la del propio Schelling, que ha ido dando frutos al renovar el interés de los estudiosos actuales por los dos filósofos de aquella época filosófica del llamado Idealismo clásico alemán. Por nuestra parte quisiéramos añadir, a las voces que se unan al coro conmemorativo de aquel gran filósofo alemán, algunas reflexiones a modo de meditaciones

En tal sentido trataremos de llevar críticamente a un autor como Fichte a la plenitud de su significación, en especial sobre un aspecto que puede despertar de nuevo el interés por la obra fichteana, raramente tratado por la crítica especializada, que es el de la conexión anticipadora de la Teoría del Conocimiento de Fichte desarrollada en su Wissenschaftslehre, con la novedosa y mundialmente influyente concepción del conocimiento humano desarrollada por Jean Piaget en su Epistemología Genética.

Logos Verlag Berlin ISBN 978-3-8325-3820-0